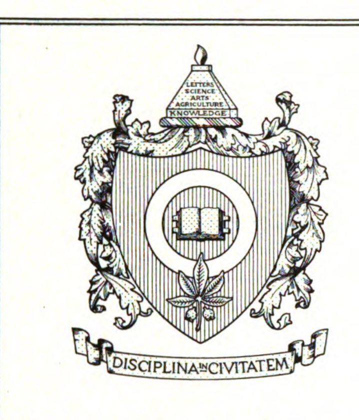
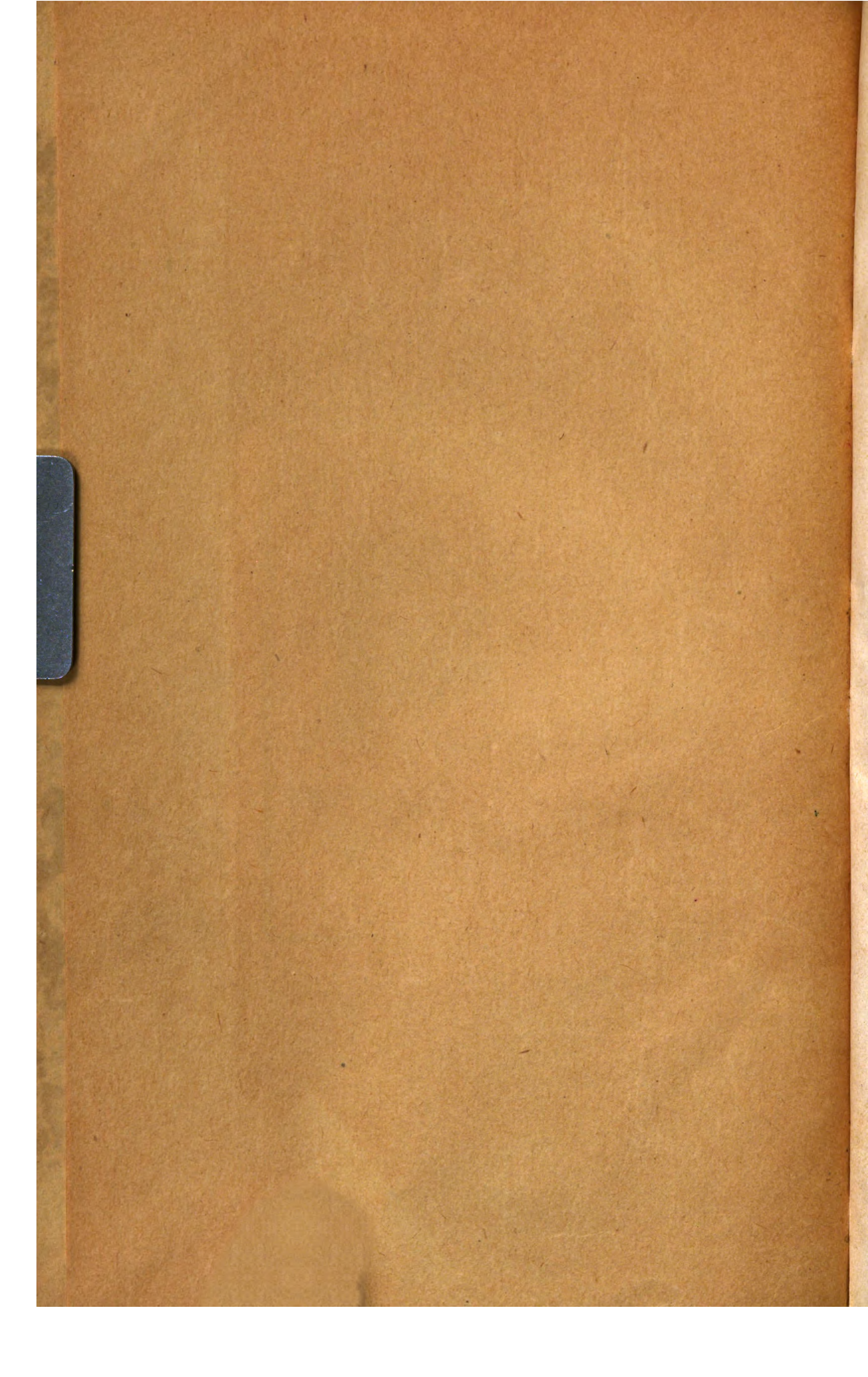

2284
11 G 39
BS1235
A78


LETTERS
SCIENCE
ARTS
AGRICULTURE
KNOWLEDGE
DISCIPLINA IN CIVITATEM





2284

# FREIBURGER
# THEOLOGISCHE STUDIEN.

UNTER MITWIRKUNG DER PROFESSOREN DER THEOLOGISCHEN FAKULTÄT

HERAUSGEGEBEN VON

DR G. HOBERG UND DR G. PFEILSCHIFTER,
PROFESSOREN AN DER UNIVERSITÄT ZU FREIBURG IM BREISGAU.

---

DRITTES HEFT:
## ÜBER DOPPELBERICHTE IN DER GENESIS.

FREIBURG IM BREISGAU.
HERDERSCHE VERLAGSHANDLUNG.
1911.
BERLIN, KARLSRUHE, MÜNCHEN, STRASSBURG, WIEN, LONDON UND ST LOUIS, Mo.

# ÜBER DOPPELBERICHTE IN DER GENESIS.

EINE KRITISCHE UNTERSUCHUNG
UND EINE PRINZIPIELLE PRÜFUNG

VON

DR. ARTHUR ALLGEIER,
GEISTLICHER LEHRER AM FRIEDRICHSGYMNASIUM ZU FREIBURG IM BREISGAU.

FREIBURG IM BREISGAU.
HERDERSCHE VERLAGSHANDLUNG.
1911.
BERLIN, KARLSRUHE, MÜNCHEN, STRASSBURG, WIEN, LONDON UND ST LOUIS, Mo.

Imprimatur.

*Friburgi Brisgoviae,* die 2 Novembris 1910.

☩ **Thomas,** Archiepps.





Buchdruckerei Preßverein Freiburg i. Br. G. m. b. H.

DEM HOCHWÜRDIGEN HERRN

GEISTLICHEN RAT UND PROFESSOR

LEONHARD SCHANZENBACH,

REKTOR DES ERZBISCHÖFLICHEN GYMNASIALKONVIKTS ZU FREIBURG IM BREISGAU,

IN DANKBARER VEREHRUNG

GEWIDMET

VOM VERFASSER.

# Vorwort.

Vorliegende Arbeit ist von Herrn Professor Dr G. Hoberg angeregt worden. Veranlaßt wurde sie durch die Schrift von Professor Dr Alfons Schulz, Doppelberichte im Pentateuch. Freiburg 1908. Der Gegensatz, in den sich dieses Buch zu den Anschauungen stellt, welche bisher in der katholischen Exegese herrschend waren, machte eine Kritik der Gründe notwendig, welche zu den neuen Aufstellungen geführt haben. Insofern die folgenden Ausführungen diesem Zwecke dienen wollen, tragen sie einen polemischen Charakter. Dieser bringt es mit sich, daß der Stoff nach den Gesichtspunkten gruppiert ist, welche für die Darstellung von Schulz maßgebend waren. Daher sind weder alle angeblichen Dubletten der Genesis behandelt noch auch die erörterten nach jeder Richtung hin besprochen. Vielmehr empfahl es sich, gerade den Gedankengängen von Schulz nachzugehen und hauptsächlich ihre Berechtigung zu untersuchen. Darin liegt es begründet, daß die sprachlichen Argumente, die für die Quellenscheidung angeführt werden, zurücktreten. Trotzdem war ich bemüht, die sichern Ergebnisse der älteren und neueren Pentateuchkritik möglichst ausgiebig zu verwerten, aber auch die sorgfältige Exegese der alten Zeit nicht zu vernachlässigen. Ist die letztere auch für historisch-kritische Fragen von geringem Wert, so besitzt sie doch für die Auslegung einzelner Stellen und die Lösung vieler Schwierigkeiten, welche der sachliche Zusammenhang dem Verständnis bereitet, eine nicht zu unterschätzende Bedeutung.

Die kritische Untersuchung ließ jedoch sehr bald erkennen, daß die behandelte Frage zugleich eine dogmatische Seite hat; denn die Frage nach Doppelberichten in dem von Schulz besprochenen Sinne berührt aufs engste die traditionelle Lehre von der Inspiration der Heiligen Schrift. Daher schließt sich ein zweiter Teil an. Darin wird das Verhältnis der prinzipiellen Auffassung von Schulz zur Inspiration der Heiligen Schrift unter-

sucht. Auch dabei sind die Erörterungen nicht allgemein gehalten, sondern wollen in erster Linie die Ansicht der Schulzschen Doppelberichte prüfen.

Bei der Ausarbeitung dieser Schrift erfreute sich der Verfasser der mannigfachen Förderung des Herrn Professors Hoberg. Es sei mir daher auch hier gestattet, meinen Dank auszusprechen.

Das Manuskript war längst abgeschlossen und die Schrift von der theologischen Fakultät der Universität Freiburg als Dissertation angenommen, als die neueste Erklärung der Genesis von Hetzenauer erschien, die, wie zu erwarten war, zu den Aufstellungen von Schulz ebenfalls Stellung nimmt. Ich habe den Kommentar noch zu verwerten gesucht. Zu bedeutenden Änderungen bin ich nicht veranlaßt worden. Eine eingehendere Prüfung der von Schulz aufgeworfenen Bedenken behält jedenfalls immer noch einen selbständigen Wert.

Der Öffentlichkeit möchte ich diese Arbeit mit den Worten des Nicolaus Lyranus übergeben, die im zweiten Prolog seiner Bibelerklärung stehen: „Omnia dicta et dicenda suppono correctioni sanctae matris ecclesiae ac cuiuslibet sapientis: pium lectorem et caritativum flagitans correctorem."

Freiburg im Breisgau, Oktober 1910.

**Der Verfasser.**

# Inhaltsverzeichnis.



## Erster Teil.

### Kritische Untersuchung der von A. Schulz in der Genesis behaupteten Doppelberichte.



## Zweiter Teil.

### Prinzipielle Prüfung der Doppelberichte in der Heiligen Schrift.

# Abkürzungen.

A = Aquila.
AL = Allgemeines Literaturblatt.
ARW = Archiv für Religionswissenschaft.
BSt = Biblische Studien.
BZ = Biblische Zeitschrift.
BZf = Biblische Zeitfragen.
CS = Critici sacri.
CSS = Cursus scripturae sacrae.
DLZ = Deutsche Literaturzeitung.
ExpT = The Expository Times.
GK = Gesenius-Kautzsch, Hebräische Grammatik. 27. Aufl.
KAT = Keilinschriften und das Alte Testament. 3. Aufl.
KL = Kirchenlexikon. 2. Aufl.
La = Septuaginta: Librorum Veteris Testamenti pars prior graece, ed. P. de Lagarde.
LR = Literarische Rundschau.
LXX = Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes, ed. C. Tischendorf. Ed. VII.
M = Massora oder Migne.
OLZ = Orientalistische Literaturzeitung.
OP = Oberrheinisches Pastoralblatt.
P = Peschittho.
Rb = Revue biblique.
REP = Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche. 3. Aufl.
Rsém = Revue sémitique.
RV = Religionsgeschichtliche Volksbücher.
Σ = Symmachus.
Sam = Samaritanischer Pentateuch.
SBOT = The sacred Books of the Old Testament, ed. P. Haupt.
Θ = Theodotion.
ThG = Theologie und Glaube.
ThQ = Theologische Quartalschrift.
ThR = Theologische Revue.
V = Vulgata.
ZAW = Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft.

Die Abkürzungen für die pentateuchischen Quellenschriften sind in demselben Sinne gebraucht wie bei Kautzsch-Socin, Die Genesis[2] XV. Öfters zitierte Werke sind meist nur mit dem Namen des Verfassers genannt; über den vollen Buchtitel vergleiche das folgende Literaturverzeichnis. Die Schrift von A. Schulz, Doppelberichte im Pentateuch (BSt XIII, 1, Freiburg 1908), erscheint ständig durch Sch. abgekürzt.

## Verzeichnis der hauptsächlich benützten Literatur[1].

Ambrosius, De Noe et arca. — De Abraham libri duo. — De Joseph patriarcha: M XIV.

Augustinus, De doctrina christiana, ed. C. H. Bruder. Lipsiae 1883.

— Quaestionum in Heptateuchum libri septem: M XXXIV. (Corpus scrip torum ecclesiasticorum latinorum. Vol. XXVIII.)

— De civitate Dei, ed. B. Dombart. Lipsiae 1877. (Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum. Vol. XL.)

Ball C. J., The Book of Genesis: SBOT I. Leipzig 1896.

Benzinger J., Hebräische Archäologie: Grundriß der theologischen Wissenschaften II, 1. 2. Aufl. Tübingen 1907.

Bergmann F., Jakobs Traum zu Bethel. Straßburg 1884.

Bernheim E., Lehrbuch der historischen Methode und der Geschichtsphilosophie. 4. u. 5. Aufl. Leipzig 1908.

Blau L., Studien zum althebräischen Buchwesen und zur biblischen Literatur- und Textgeschichte. Bd I. Straßburg 1902.

Böhmer E., Das erste Buch der Thora. Halle 1862.

Bonfrerius I., Pentateuchus Moysis commentario illustratus. Antverpiae 1625.

Brockelmann C., Grundriß der vergleichenden Grammatik der semitischen Sprachen. Bd I. Berlin 1907.

Budde K., Die biblische Urgeschichte. Gießen 1883.

— Geschichte der althebräischen Literatur: Die Literaturen des Ostens VII, 1. Leipzig 1906.

Caietanus Thomas de Vio, Commentarii in quinque Mosaicos libros. Parisiis 1539.

Calmet A., Commentarius Literalis in omnes libros Veteris Testamenti, ed. J. D. Mansi. T. I. Wirceburgi 1789.

Cappellus L., Commentarii et notae criticae in Vetus Testamentum, ed. I. Cappellus. Amstelodami 1689.

Cartusianus Dionysius, Enarratio in Genesim (Dionysii Cartusiani opera omnia I). Monstrolii 1896.

Cheyne T. K., Tradition and Beliefs of ancient Israel. London 1907.

Comestor P., Historia scholastica. Parisiis 1518. M CXVIII.

Cornely R., Historica et critica introductio in U. T. Libros sacros: CSS II, 1. Parisiis 1887. (Ed. II. 1894—1897.)

---

[1] Andere Literatur ist gelegentlich zitiert.

Cornill C. H., Einleitung in die kanonischen Bücher des Alten Testaments. Grundriß der theologischen Wissenschaften II, 1. 5. Aufl. Tübingen 1905. (6. Aufl. 1908.)

Critici sacri sive annotata doctissimorum virorum in Vetus Testamentum. T. I. Editio nova. Amstelaedami 1698.

Dahse J., Bedenken gegen den Ausgangspunkt der Pentateuchkritik: ARW VI (1903) 305 ff.

Delattre A.-J., Le plan de la Genèse: Revue des questions historiques X (1876) 13 ff.

— Autour de la question biblique. Liège 1904.

— Le critérium à l'usage de la nouvelle exégèse. Liège 1907.

Delitzsch F., Neuer Commentar über die Genesis. Leipzig 1887.

Diestel L., Geschichte des Alten Testamentes in der christlichen Kirche. Jena 1869.

Dillmann A., Die Genesis. 6. Aufl. Leipzig 1892.

Döller J., Geographische und ethnographische Studien zum 3. und 4. Buch der Könige: Theologische Studien der Leo-Gesellschaft. Hft 9. Wien 1904.

Drechsler M., Die Einheit und Echtheit der Genesis. Hamburg 1838.

Driver S. R., The book of Genesis. 6th Ed. London 1909.

Eerdmans B., Alttestamentliche Studien: I. Die Komposition der Genesis. II. Die Vorgeschichte Israels. Gießen 1908.

Egger F., Absolute oder relative Wahrheit der Heiligen Schrift? Dogmatisch-kritische Untersuchung einer neuen Theorie. Brixen 1909.

Ehrlich A. B., Randglossen zur hebräischen Bibel. Bd I. Leipzig 1908.

Encyclopaedia Biblica, ed. by T. K. Cheyne and J. Sutherland Black. London 1899—1903.

Euringer S., Das naturwissenschaftliche Hexaemeronproblem und die katholische Exegese. (Festgabe Alois Knöpfler zur Vollendung des 60. Lebensjahres gewidmet.) München 1907, 25 ff.

Ewald H. A., Die Komposition der Genesis. Braunschweig 1823.

Fagius P., Exegesis sive expositio dictionum Hebraicarum literalis et simplex in quatuor priora capita Genesis. Isnae 1542.

Fonck L., Der Kampf um die Wahrheit der Heiligen Schrift seit 25 Jahren. Innsbruck 1905.

Fripp E. J., Note on Genesis XVIII and XIX: ZAW XII (1892) 23 ff.

Flavius Josephus, Jüdische Altertümer, übersetzt von F. Kaulen. 3. Aufl. Köln 1892.

Gesenius W.-Kautzsch E., Hebräische Grammatik. 27. Aufl. Leipzig 1902. (28. Aufl. 1909.)

Gesenius W.-Buhl F., Hebräisches und Aramäisches Wörterbuch. 14. Aufl. Leipzig 1905.

Gigot F. E., Special Introduction to the Study of the Old Testament. 2th Ed. New York 1901 u. 1906.

Göttsberger J., יָצוֹא וָשׁוֹב in Gn 8, 7: BZ VI (1908) 113 ff.

Green W. H., The Unity of the Book of Genesis. New York 1895. Deutsch von O. Becher. Gütersloh 1901.

Gunkel H., Genesis (Handkommentar zum Alten Testament I, 1). 3. Aufl. Göttingen 1909.
— Die israelitische Literatur: Kultur der Gegenwart I, 7, Leipzig 1906, 51 ff.
Guthe H., Kurzes Bibelwörterbuch. Tübingen u. Leipzig 1903.
Hagen M., Lexicon biblicum. Parisiis 1905 ff.
Halévy J., Recherches bibliques. Vol. I u. II. Paris 1895 u. 1901.
Happel O., Der Turmbau zu Babel: BZ I (1903) 225 ff.
Hatch E. and Redpath A., A Concordance to the Septuagint and the other greek Versions of the Old Testament. Oxford 1897 ff.
Heinisch P., Der Einfluß Philos auf die älteste christliche Exegese: Alttestamentliche Abhandlungen, herausgegeben von J. Nickel, Heft 1 und 2. Münster 1908.
Heyes H. J., Bibel und Ägypten. Bd I. Münster 1904.
Hieronymus, Quaestiones hebraicae in libro Geneseos, ed. P. de Lagarde. Lipsiae 1868.
Himpel F., Über Widersprüche und verschiedene Quellenschriften der Bücher Samuels: ThQ LVI (1874) 71 ff.
Hoberg G., Die Genesis nach dem Literalsinn erklärt. 2. Aufl. Freiburg 1908.
— Über negative und positive Pentateuchkritik: BSt VI, 4 (1901).
— Die Fortschritte der biblischen Wissenschaften in sprachlicher und geschichtlicher Hinsicht. Freiburg 1902.
— Moses und der Pentateuch: BSt X, 4 (1905).
— Über die Pentateuchfrage. Freiburg 1907.
— Syllabus und Enzyklika Pius' X. und die Bibel. (Jesus Christus. Vorträge auf dem Hochschulkurs zu Freiburg im Breisgau 1908.) Freiburg 1908, 375 ff.
Hoelemann H. G., Die Einheit der beiden Schöpfungsberichte. Leipzig 1862.
Holzhey C., Schöpfung, Bibel und Inspiration. Stuttgart und Wien 1902.
— Fünfundsiebzig Punkte zur Beantwortung der Frage: Absolute oder relative Wahrheit der Heiligen Schrift? München 1909.
Holzinger H., Genesis (Kurzer Handkommentar zum Alten Testament, Abteilung I). Freiburg 1898.
Hommel F., Die altisraelitische Überlieferung in inschriftlicher Beleuchtung. München 1897.
d'Hulst, La Question biblique: Le Correspondant LXV (1893) 201 ff.
v. Hummelauer F., Commentarius in Genesim: CSS I, 1. Parisiis 1895.
— Exegetisches zur Inspirationsfrage: BSt IX, 4 (1904).
Hupfeld H., Die Quellen der Genesis. Berlin 1853.
Jacob B., Der Pentateuch. Leipzig 1905.
Jansenius C., Pentateuchus sive Commentarius in quinque libros Moysis. Parisiis 1677.
Jensen P., Das Gilgamesch-Epos in der Weltliteratur. Bd I. Straßburg 1906.
Jeremias A., Das Alte Testament im Lichte des alten Orients. 2. Aufl. Leipzig 1906.
Kaulen F., Einleitung in die heiligen Schriften des Alten und Neuen Testaments. 4. Aufl. Freiburg 1899.
— Der biblische Schöpfungsbericht. Freiburg 1902.

Kautzsch E.-Socin A., Die Genesis mit äußerer Unterscheidung der Quellenschriften. 2. Aufl. Freiburg 1891.

Kirchenlexikon, Wetzer u. Weltes. 2. Aufl. Freiburg 1886—1901.

Kittel R., Geschichte der Hebräer (Handbücher der alten Geschichte) Göttingen 1888 u. 1892 (II² 1909).

— Die Anfänge der hebräischen Geschichtschreibung. Leipzig 1896.

— Beiträge zur Wissenschaft vom Alten Testament. Bd I. Leipzig 1908.

Kley J., Die Pentateuchfrage. Ihre Geschichte und ihre Probleme. Münster 1903.

Klostermann A., Der Pentateuch. Leipzig 1893. Neue Folge 1907.

König E., Historisch-kritisches Lehrgebäude der hebräischen Sprache. Leipzig 1881 1895 1897.

— Stilistik, Rhetorik, Poetik in Bezug auf die biblische Literatur. Leipzig 1900.

Krätzschmar R., Der Mythus von Sodoms Ende: ZAW XVII (1897) 81 ff.

Kräutlein J., Die sprachlichen Verschiedenheiten in den Hexateuchquellen. Leipzig 1908.

Lagrange M.-J., La méthode historique surtout à propos de l'ancien Testament. 2e éd. Paris 1904.

a Lapide Cornelius, Sacrae Scripturae commentaria in Pentateuchum Mosis. Venetiis 1740.

Leitner F., Die prophetische Inspiration: BSt I, 4 u. 5 (1896).

Löhr M., Gastfreundschaft im Lande der Bibel einst und jetzt: Palästina-Jahrbuch des deutschen Instituts für Altertumswissenschaft des Heiligen Landes zu Jerusalem, 2. Jahrg., Berlin 1906, 52 ff.

Lyranus N., Biblia sacra. T. I. (Inkunabel ohne Orts- und Zeitangabe.)

Mader J., Allgemeine Einleitung in das Alte und Neue Testament. Bd I. Münster 1908.

Mandelkern S., Veteris Testamenti Concordantiae Hebraicae atque Chaldaicae. Lipsiae 1896.

Méchineau L., L'idée du livre inspiré. Rome 1908.

Menochius St., Brevis expositio Sacrae Scripturae. Parisiis 1719.

Merx A., Archiv für wissenschaftliche Erforschung des Alten Testaments. Bd I u. II. Halle 1869 u. 1872.

— Eine Rede vom Auslegen insbesondere des Alten Testaments. Halle 1879.

— Die Prophetie des Joel und ihre Ausleger. Jena 1879.

— Die Bücher Moses und Josua: RV II, 3. Tübingen 1907.

Meyer E., Die Israeliten und ihre Nachbarstämme. Halle 1906.

Nestle E., Marginalien und Materialien zum Alten Testament. Tübingen 1893.

Nikel J., Genesis und Keilschriftforschung. Freiburg 1903.

— Alte und neue Angriffe auf das Alte Testament: BZf I, 1. Münster 1908.

— Die Glaubwürdigkeit des Alten Testamentes im Lichte der Inspirationslehre und der Literarkritik: BZf I, 8. Münster 1908.

Nöldeke Th., Untersuchungen zur Kritik des Alten Testaments. Kiel 1869.

Oleaster H., Commentaria in Pentateuchum Mosi. Antverpiae 1568.

Origenes, Hexaplorum quae supersunt fragmenta, ed. F. Field. Oxonii 1875.

Pererius B., Commentariorum et disputationum in Genesim tomi quatuor. Moguntiae 1612.

Pesch Chr., De inspiratione Sacrae Scripturae. Friburgi 1906.
— Theologische Zeitfragen. 3. u. 4. Folge. Freiburg 1902 u. 1908.
Peters N., Beiträge zur Text- und Literaturkritik sowie zur Erklärung der Bücher Samuel. Freiburg 1899.
— Die grundsätzliche Stellung der katholischen Kirche zur Bibelforschung. Paderborn 1905.
— Glauben und Wissen im ersten biblischen Schöpfungsbericht. Paderborn 1907.
Polus M., Synopsis criticorum aliorumque Scripturae sacrae interpretum et commentatorum. Francofurti ad M. 1712.
Ranke E., Untersuchungen über den Pentateuch. Bd I u II. Erlangen 1834 u. 1840.
Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche. 3. Aufl. Leipzig 1896—1908.
Rinck K. F., Über die Einheit der Mosaischen Schöpfungsberichte. Heidelberg 1822.
Sabatier P., Bibliorum sacrorum latinae versiones. Parisiis 1751.
Schöpfer Ä., Geschichte des Alten Testaments. 4. Aufl. Brixen 1906.
Schrader E., Die Keilinschriften und das Alte Testament. 3. Aufl. Neu bearbeitet von H. Zimmern und H. Winckler. Berlin 1903.
Sievers E., Studien zur hebräischen Metrik: Abhandlungen der philos.-histor. Klasse der Königl. Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften XXI (1901).
Siegfried C., Philo von Alexandria als Ausleger des Alten Testaments. Jena 1875.
Simon R., Histoire critique du Vieux Testament. Rotterdam 1685.
Speck E., Handelsgeschichte des Altertums. Bd I. Straßburg 1906.
Stade B., Ausgewählte akademische Reden und Abhandlungen. Gießen 1899.
Strack H., Die Genesis (Kurzgefaßter Kommentar zu den heiligen Schriften des Alten und Neuen Testamentes). 2. Aufl. München 1905.
Tappehorn A., Erklärung der Genesis. Paderborn 1888.
Tiele J. N., Das erste Buch Moses. Bd I. Erlangen 1836.
Thomas J., The Organic Unity of the Pentateuch. London 1904.
Trenkle E., Ist die Sündflutgeschichte aus zwei Quellen zusammengearbeitet oder ist sie ein geschlossen einheitlicher Bericht?: OP X (1908) 225 ff.
— Sündflutbericht und Zweiquellentheorie: ebd. 361 ff.
— Biblischer Schöpfungsbericht und wissenschaftliche Geogonie: ebd. XI (1909) 1 ff.
Tuch F., Kommentar über die Genesis. 2. Aufl. Mit Nachwort von A. Merx. Halle 1871.
Tyconius, Liber regularum: M XVIII, 15 ff. Newly ed. by F. C. Burkitt: Text and Studies III, 1. Cambridge 1894.
Vater J. S., Kommentar über den Pentateuch. Halle 1802—1805.
Vetter P., Die literarkritische Bedeutung der alttestamentlichen Gottesnamen: ThQ LXXXV 12 ff 202 ff 520 ff.
Wächter A., Josephs Geschichte nach Genesis, Targum des Onkelos und der Jûsof-Sure des Koran. Rudolfstadt 1878.

Wellhausen J., Die Komposition des Hexateuchs und der historischen Bücher des Alten Testamentes. 3. Aufl. Berlin 1899.
— Prolegomena zur Geschichte Israels. 5. Ausgabe. Berlin 1899.
Welte B., Nachmosaisches im Pentateuch. Karlsruhe u. Freiburg 1841.
de Wette W. L., Beiträge zur Einleitung in das Alte Testament. I. Kritik der mosaischen Geschichte. Halle 1807.
Zapletal V., Der Schöpfungsbericht der Genesis. Freiburg i. Sch. 1902.

## Textausgaben.

Biblia Hebraica, ed. R. Kittel. Ed. altera. Lipsiae 1909.
Librorum Veteris Testamenti Canonicorum pars prior graece, ed. P. de Lagarde. Gottingae 1883.
Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes, ed. C. Tischendorf. Tom. I. Ed. VII. Lipsiae 1887.
The Old Testament in Greek, according to the Septuagint, ed. H. B. Swete. Vol. I. 3th Ed. Cambridge 1901.
The Old Testament in Greek according to the Text of Codex Vaticanus, ed. A. E. Brooke and N. Mac Lean. Vol. I. Cambridge 1906.

# Einleitung.

Seitdem J. G. Eichhorn die Anschauungen des französischen Arztes Astruc über die literarische Komposition der Genesis in die wissenschaftliche Erklärung des Pentateuchs eingeführt hat[1], ist die Exegese dieser Teile der Heiligen Schrift in ein ganz neues Stadium eingetreten. Immer von neuem wurden die Quellen der Genesis untersucht. Nach einer Arbeit von anderthalb Jahrhunderten gilt heute das literarische Problem als „im großen und ganzen gelöst“: Der Pentateuch ist aus vier selbständigen Quellen (J E D P) zusammengearbeitet[2].

Dieser kritischen Strömung hielten sich katholische Exegeten im allgemeinen fern[3]. Zwar ist Astruc selbst durch Richard Simon beeinflußt[4]. Richard Simon stand jedoch seinerseits auf grundsätzlich anderem Standpunkt als die späteren Kritiker[5] und hat auf die Entwicklung der katholischen Exegese geringe Wirkung ausgeübt. Neuerdings mehrt sich aber die Zahl derjenigen, welche der durch Astruc eingeleiteten Kritik geneigt sind und sie in wesentlichen Ergebnissen als berechtigt anerkennen[6].

---

[1] Hoberg, Moses und der Pentateuch 84. M. Siemens, Hat J. G. Eichhorn die Conjectures von J. J. Astruc gekannt, als er 1779 seine Abhandlung über „Mosis Nachrichten von der Noachischen Flut“ veröffentlichte? ZAW XXVIII (1908) 221 ff.

[2] Cornill 26 f.

[3] Hoberg a. a. O. 73 f. Diestel 619 f.

[4] Margival bei Hoberg a. a. O. 82[4].

[5] Vgl. z. B. über die kritische Brauchbarkeit der Gottesnamen Hist. du V. T. 73: „En lisant plusieurs Manuscrits Hebreux, j'ai trouvé assez souvent qu'ils (= le Texte hebreu et sam.) ne convenoient pas toûjours dans ces sortes de mots communs, que les Grammairiens appellent Notes d'universalité. Elles sont dans quelques-uns, et point dans les autres; ce qui vient sans doute des copistes. Il en est de même des noms Jehova et Elohim, qui se mettent quelquefois l'un pour l'autre. Mais il n'est pas besoin de nous arrêter sur ces minuties.“

[6] Sch. l. G. Huvelin: Études CXV 766 ff.

In diesen Zusammenhang gehört die Schrift von Alfons Schulz, Doppelberichte im Pentateuch, Freiburg 1908. Sie will einen der Beweisgründe für die Berechtigung der jetzt üblichen Quellenscheidung beleuchten. Zu diesem Zweck macht der Verfasser auf Angaben aufmerksam, welche nicht von einem und demselben Schriftsteller herrühren können: über ein Ereignis seien verschiedene Berichte vorhanden, die teils nebeneinander gereiht teils samt den Widersprüchen ineinandergearbeitet sind.

Ein Blick auf den Gang, welchen die moderne Pentateuchkritik genommen hat[1], zeigt, daß es von weittragender Bedeutung für die exegetische Auffassung des Pentateuchs überhaupt werden müßte, wenn die Behauptungen von Schulz richtig wären. Daher ist es geboten, die Argumente sorgfältig zu prüfen. Diese Aufgabe will vorliegende Untersuchung für die Genesis leisten.

Schulz behandelt aus Gn:

1) die beiden Schöpfungsberichte;
2) die Sündflut;
3) den Turmbau;
4) das Alter Ismaels;
5) den geheimnisvollen Besuch bei Abraham und Lot;
6) aus der Geschichte Jakobs drei Fragen;
7) aus der Geschichte Josephs fünf Fragen.

---

[1] Hoberg a. a. O. 78ff. H. Höpfl, Die höhere Bibelkritik, Paderborn 1902, 1ff. Kley, Die Pentateuchfrage 12ff. Flunk, Pentateuch: KL IX 1782ff.

## Erster Teil.

# Kritische Untersuchung der von A. Schulz in der Genesis behaupteten Doppelberichte.

### § 1.

### Die beiden Schöpfungsberichte.

Gleich über das erste Ereignis der biblischen Geschichte sollen zwei verschiedene Berichte vorliegen: Gn 1,1 bis 2,4[a] und Gn 2,4[b] ff[1]. Der zweite Schöpfungsbericht erzähle in schlichter Weise ein Schöpfungswerk nach dem andern gemäß dem Hergang, wie ihn der Schriftsteller sich denke. Hier sei nicht reine Geschichte[2]. Die Gründe, welche Schulz zur Annahme eines zweiten Schöpfungsberichtes führen, sind die Verschiedenheiten in Sprache und Auffassung innerhalb der beiden Abschnitte, hauptsächlich aber der Gegensatz in der jeweiligen Reihenfolge der Schöpfungswerke.

Es ist nicht zu leugnen, daß sich 2,4[b] ff von 1,1ff unterscheidet. Die Unterschiede sind aber nicht derart, daß man genötigt ist, zwei verschiedene, voneinander unabhängige Verfasser anzunehmen. Im zweiten Abschnitt herrscht ein starker Anthropomorphismus. Jedoch auch dem ersten ist er nicht fremd: Gott handelt wie eine menschliche Persönlichkeit; er tritt im Bilde eines menschlichen Arbeiters auf: wie ein Mensch spricht er, wie ein Mensch schafft er, ruht er; er redet mit sich, nach

---

[1] Schon Ranke I 159 hat Vater gegenüber bemerkt: „Schlagender hätte der Autor nicht dartun können, daß es in seinem Plan liege, nicht etwa eine zusammenhängende Darstellung zu geben, sondern nur vorgefundene Aufsätze, ohne Rücksicht auf Übereinstimmung oder Widerspruch, also ohne Rücksicht auf Wahrheit zusammenzustellen. „Auch Hupfeld 125 nennt den sog. zweiten Schöpfungsbericht durch seine Stellung wie durch seinen Inhalt und sein merkwürdiges Verhältnis zu dem entsprechenden Stück der Urschrift vielleicht das charakteristischste und darum entscheidendste unter allen.

[2] Sch. 19 21.

seinem Bilde macht er den Menschen und hat eine Freude, eine große Freude an seinen Werken [1].

Auch die Sprache in den zwei angeblich verschiedenen Quellen weist eine unverkennbare Verwandtschaft auf. Die meisten Kritiker sind zwar bemüht, die mehrfachen Berührungspunkte zurücktreten zu lassen und eine ganze Liste von Stilverschiedenheiten aufzustellen, welche nur unter der Voraussetzung von zwei selbständigen Quellschriften verständlich seien. Allein es ist doch beachtenswert, daß 2, 7 19 die Lebewesen allgemein mit נפש חיה bezeichnet sind gerade wie 1, 20 21 24, und daß חיה ferner 1, 24f und 2, 20 für die Landtiere gebraucht wird. Nur steht 1, 24f als Zusatz ארץ, während 2, 20 שׂדה beigefügt wird. Dillmann [2] hält freilich ארץ und שׂדה für Synonyma und betrachtet gerade den Unterschied als eine Stütze der Quellenscheidung. Aber schon der Umstand, daß ארץ auch 2, 5 (2) 6 11 12 13 usw. vorkommt, nötigt zur Annahme, daß שׂדה nicht gleichwertig sein kann. שׂדה ist das anbaufähige Land. Da 2, 4ff gerade von der Bewirtschaftung des Bodens durch den Menschen handelt, so war es passend, statt des allgemeinen ארץ das konkretere שׂדה anzuwenden [3]. Auch עשׂה ist beiderseitiges Sprachgut. Nach den Vertretern derjenigen Anschauung, welche den ersten Schöpfungsbericht dem sog. priesterlichen Schriftsteller, den zweiten dem Jahwisten zuschreibt, gewinnt es den Anschein, als ob die tatsächlichen Textverhältnisse so liegen, daß P zum Ausdruck der göttlichen Schöpfertätigkeit ברא, J dagegen עשׂה und יצר gebrauche. In Wirklichkeit steht עשׂה aber auch 1, 7 16 25 26 31 (vgl. auch vv. 11 und 12) für das göttliche Werk neben ברא. Wenn nun 2, 19 bei der Erschaffung der Vögel יצר für ברא 1, 21 erscheint, so kann dieser Wechsel schon mit Rücksicht auf den Gebrauch von עשׂה im ersten Kapitel keinen so tiefgreifenden Unterschied bedingen, wie Sch. glaubhaft machen will, indem er schließt: dort würden die Vögel erschaffen, hier nnr gebildet. ברא dient nicht bloß zur Bezeichnung der productio ex nihilo, sondern zum Ausdruck der göttlichen Schöpfertätigkeit überhaupt [4]. ברא wird nie von mensch-

---

[1] Green 32ff. Cheyne 7 70.

[2] S. 41.

[3] Halévy I 22.

[4] Hetzenauer, Theol. bibl. I 489; Comm. in l. Gen. LXXIII. Vgl. auch Halévy I 22; Ehrlich I 7.

licher Arbeit gebraucht, עשׂה und יצר dagegen ohne Rücksicht auf den Urheber des Werkes. Nun kommt es aber dem Verfasser von Gn 1 wesentlich darauf an, die Entstehung der Welt auf Gott zurückzuführen. Die Absicht herrscht 2, 4 ff nicht mehr vor [1]. Da wird geschildert, wie Gott näherhin bei der Erschaffung des Menschen verfahren ist. Daher konnte der Erzähler noch mehr im Ausdruck wechseln als zuvor. Es ist daher verfehlt, zu schließen, daß durch יצר 2, 19 die Tätigkeit des Verbums ברא ausgeschlossen wird und daher zwei gegensätzliche Angaben über eine Tätigkeit vorliegen. Sonst müßte der nämliche Schluß z. B. aus 1, 26 verglichen mit 1, 27 gezogen werden.

Besondere Bedeutung wird den Gottesnamen beigelegt. Bis 2, 4 [a] wird אלהים gebraucht, nach 2, 4 [b] dagegen (in M.) durch c. 2 und 3 יהוה hinzugefügt. So zeigt gerade der Übergangsvers (in M und LXX) die Zusammensetzung יהוה אלהים. Auf Grund der Gottesnamen wird seit Astruc 2, 4 [b] ff J, die vorangehenden Verse früher E[1], jetzt P zugeschrieben. Dieser Scheidung ist aber gerade der zusammengesetzte Gottesname, der sich im Pentateuch bloß noch Ex 9, 30 und sonst nur an fünf Stellen (2 Sm 7, 22. Ps 72, 18; 84, 12. Jon 4, 6. 1 Chron 17, 16) findet, nicht günstig. Denn warum wird אלהים nicht einfach weggelassen? Es wird gewöhnlich behauptet, der Redaktor, welcher die beiden Abschnitte vereinigte, habe 2, 4 [b] ff zu יהוה den andern Gottesnamen אלהים hinzugesetzt, um eine enge Verbindung herzustellen. Dann ist aber nicht einzusehen, warum die Zusammenstellung von Kap. 4 an ganz aufgegeben ist. Zudem ist diese Annahme von der Voraussetzung abhängig, daß אלהים das Spätere, יהוה dagegen das Frühere sei, was psychologisch unwahrscheinlich und durch tatsächliche Beweise auch nicht erhärtet worden ist. Schließlich ist es wenigstens der Beachtung wert, daß Sievers auch im ersten Schöpfungsbericht aus metrischen Gründen יהוה אלהים

[1] Vgl. die treffenden Bemerkungen von A. Delattre, Le plan de la Genèse 13: „Dans l'histoire des six jours, les créatures sont . . . purement passives, ou, si elles déploient l'activité qui leur est propre, c'est en vertu d'un ordre exprès de Dieu, et pour obéir à son commandement . . . Dans le second récit, . . . au moins dans le commencement, les créatures sont abandonnées à elles-mêmes, elles agissent, elles produisent, sans que Dieu s'en mêle aussi directement . . . Dans l'histoire des six jours, c'est le rôle de la cause première qui est mis en relief; dans l'histoire du ciel et de la terre, c'est le rôle et l'enchaînement des causes secondes, et la manifestation de leurs premiers effets."

fordert. Eine unbefangene Betrachtung des Textes lehrt vielmehr, daß die beiden fraglichen Abschnitte durch die Gottesnamen nicht sowohl getrennt als zusammengehalten werden, wenn man überhaupt darauf soviel Gewicht legen darf, wie es von der neueren Pentateuchkritik geschieht. Die Bedenken gegen ihren Ausgangspunkt werden immer häufiger und lauter. Selbst Gelehrte, die anfangs auf dem Standpunkt der üblichen Pentateuchanalyse gestanden sind, sagen sich los. Es wird offen erklärt, daß die Gottesnamen kein zuverlässiges Kriterium für die Quellenscheidung bilden [1]. Angesichts dieser Tatsache ist auch jenen Argumenten geringe Bedeutung beizumessen, welche das Sprachgut des ersten und zweiten Schöpfungsberichtes als jahwistisches und priesterliches nachweisen wollen [2]; ebensowenig kann gezeigt werden, daß die Sprache von Gn 1 nachexilisch ist, wie J. Wellhausen [3] darzutun versucht hat.

Aus sprachlichen Gründen ist daher eine Scheidung nicht berechtigt, aber auch der Inhalt zwingt nicht dazu. Die Schöpfungswerke folgen allerdings beidemal verschieden aufeinander: A [4]: Pflanzen, Wassertiere, Vögel, Landtiere, Menschen; B: Mann, Pflanzen, Tiere, Weib. Den Schlüssel zum Verständnis dieser Reihen findet Sch. jedesmal in dem Zwecke, die Überlegenheit des Menschen auszudrücken [5]. Durch diese Auffassung werden die charakteristischen Eigentümlichkeiten der sog. Berichte jedoch nicht genügend erklärt. Zunächst ist es schon unrichtig,

---

[1] Vgl. J. Dahse, Bedenken gegen den Ausgangspunkt der Pentateuchkritik: ARW VI (1903) 305 ff. Eine sorgfältige Prüfung hat P. Vetter (Die literarkritische Bedeutung der alttestamentlichen Gottesnamen: ThQ LXXXV [1903] 12—47 202—235 520—547) begonnen, aber nicht vollendet (dazu J. Göttsberger: BZ V [1907] 121 f). Ferner: B. Jakob, Der Pentateuch. Exegetisch-kritische Forschungen, Leipzig 1905. B. Eerdmans, Alttestamentliche Studien I, Gießen 1908. Neuestens auch Volz: ThL XXXIII 24 (1908) 667 ff.

[2] Der Nachweis, daß sog. J- und P-Gut in beiden Teilen durcheinandergehen, bei Hoberg, Genesis 26; Green 4f 29 ff. Vgl. zum Sprachbeweis überhaupt: J. Kräutlein, Die sprachlichen Verschiedenheiten in den Hexateuchquellen, Leipzig 1908.

[3] Prolegomena zur Geschichte Israels [3] 405 f. Dagegen Eerdmans I 32, wo dargelegt ist, daß sämtliche beigebrachten Ausdrücke sich auch im Dt, bei Jr, Ez finden.

[4] Der Kürze halber ist im folgenden der sog. erste Schöpfungsbericht mit A, der zweite mit B bezeichnet.

[5] Sch. 22.

daß im ersten Bericht der Gedanke so variiert ist, daß „die Darstellung vom Unvollkommeneren zum Vollkommeneren fortschreitet". Denn zwischen die Entstehung der Pflanzen und der Wassertiere tritt die Schöpfung der Himmelskörper. Diese Tatsache stellt überhaupt in Frage, ob in dieser Aufzählung der Schöpfungswerke eine gleichmäßig verlaufende, streng chronologische Ordnung herrscht, und verrät, daß sachliche Gesichtspunkte für die Gruppierung maßgebender gewesen sind. Stellt man je das erste dem vierten, das zweite dem fünften, das dritte dem sechsten Tagewerk gegenüber, so zeigt die Analogie der drei ersten zu den drei letzten, daß neben der zeitlichen noch eine andere Ordnung gedacht ist. Das Hexaemeron ist auf zwei Ternaren aufgebaut: Licht — Lichtkörper; Raum unter dem Firmament — Fische, Vögel; Festland — Tiere, Menschen [1]. Bemerkenswert ist dabei, daß die Vegetation als natürliches Kleid des trockenen Landes gedacht wird. Zwischen dem dritten und vierten Tagewerk besteht demnach eine wesentlich andere Folge als zwischen dem vierten und fünften. Diese Tatsache ist längst erkannt. Auf Grund von 1, 1 4 und 2, 1 wurde im Mittelalter seit Petrus Lombardus [2] der Schöpfungsbericht in folgende Abschnitte disponiert: opus creationis, distinctionis, ornatus. Wie die beiden Dispositionen sachlich auszugleichen sind, kann wohl nicht mit Sicherheit ermittelt werden. Da jedoch die Systematik wie die Chronologie Absicht ist, so ist es von vornherein möglich, daß dieselben Schöpfungswerke ein zweitesmal aufgezählt werden, da dieselben Gegenstände in verschiedener Weise geordnet werden müssen, je nachdem die Einteilung nach chronologischem oder sachlichem Prinzip gemacht wird.

---

[1] J. B. Baltzer, Die biblische Schöpfungsgeschichte, Leipzig 1867 und 1873. S. Thom., S. theol. p. 1, q. 65. F. Michelis in Natur und Offenbarung I 110, VII 215. N. Peters, Glauben und Wissen im biblischen Schöpfungsbericht, Paderborn 1907, 41. V. Zapletal, Der Schöpfungsbericht der Genesis, Freiburg i. Schw. 1902, 71 ff.

[2] Sent. II, dist. 12, n. 7 und 14, n. 6. S. Euringer (Das naturwissenschaftliche Hexaemeronproblem und die kath. Exegese. Festgabe A. Knöpfler zur Vollendung des 60. Lebensjahres, München 1907, 31) führt die Einteilung überhaupt auf Lombardus zurück. Ob Petrus Comestor, der die Einteilung in der Historia scholastica c. XI (Migne, P. lat. CXVIII, 1064) gebraucht, auf Petrus Lombardus Bezug hat oder einem andern Gewährsmann folgt, ist fraglich.

Sch. hält die Ordnung im zweiten Bericht für historisch, wenn er auch den historischen Wert gering einschätzt. — Der erzählende Charakter von 2, 4ᵇ ff wird allgemein anerkannt. Aus der Ordnung der Ereignisse innerhalb der Erzählung darf jedoch nicht auf dieselbe Ordnung in der Wirklichkeit geschlossen werden. Die Identität wird jedoch von Sch. behauptet. Daraus würde freilich folgen, daß der Mensch das erste Lebewesen ist, das Gott erschaffen hat. Aber diese Behauptung bedarf eben des Beweises. Sch. stützt sie hauptsächlich auf zwei Gründe: 1) v. 5f, schildern die Erde in einem Zustande, wo weder Menschen noch Pflanzen vorhanden sind. 2) Die Imperfekta v. 7ff, insbesondere וייצר v. 19, seien Imp. cons.

Was zunächst den ersten Grund betrifft, so fällt auf, daß von der Erschaffung der Erde nicht die Rede ist, sondern bloß ihr anfänglicher Zustand geschildert wird. Der Schriftsteller verzichtet also darauf, eine Geschichte der Weltschöpfung zu geben. Bei der Beschreibung des Erdzustandes ist sodann ein gewisser Anachronismus, der in einer rein genetischen Darstellung nicht möglich wäre, zu finden[1]. Der Erzähler hebt geflissentlich hervor, daß es damals auf der Erde noch nicht so ausgesehen habe wie in seinen Tagen: es fehlte anfangs jegliche Vegetation. Insofern ist Sch. in der Erklärung von v. 5 recht zu geben. Die Verbindung mit dem folgenden Vers ist aber weniger zeitlich als logisch zu fassen. Es werden die Ursachen des Mangels angegeben: Kein Regen befeuchtete noch den Boden und kein Mensch bebaute ihn. Dabei geht die Hauptabsicht auf den Menschen. Die Erzählung beruht also auf einer Reflexion über die Bedeutung des Menschen in dem Wirken der Natur[2]. Diese selbst wird nur insoweit berührt, als sie zum Menschen eine Beziehung hat. Die Aufgabe, die

[1] Vgl. auch Hupfeld 121 und neuestens die Arbeit von E. Minjon über die dogmatischen und die literarischen Grundlagen zur Erklärung des biblischen Schöpfungsberichtes, im Katholik XC (1910) 412 ff.

[2] Wellhausen, Prolegomena 308 ff behauptet allerdings, daß hier im Gegensatz zu Gn 1, wo man aufgeklärte Vorstellungen über die Natur gewahre, nicht die verständige Reflexion, sondern die volkstümliche Phantasie geschafft habe. Diese Ansicht ist willkürlich. Ganz anders urteilte Hupfeld 114: „Die Reihenfolge ist teils durch die fortgeschrittene Reflexion über die physischen Bedingungen, teils durch die sittliche Erziehung und Entwicklung des Menschen bedingt.“ Vgl. auch Green 16 f 24. Cheyne 73 vermutet sogar eine Beziehung auf das Verbot Lv 18, 23.

dem Menschen in der Pflanzenwelt zugeteilt wird, ist die Kultur im weitesten Sinne. Bloß insofern, als es sich um Kulturland handelt, ist der Mensch notwendige Bedingung in der Bestellung der Pflanzenwelt. Von allgemeiner Bedeutung ist dagegen der Regen, notwendig insofern, als er der Pflanze Feuchtigkeit gibt. Daher sind für den Regen Ersatzmittel möglich. Ein solches Mittel ist das, was M v. 6 אד nennt. Mag man das seltene Wort mit Hoberg als Nebel, mit Delitzsch als Flut oder mit Älteren, denen neuestens Cheyne recht gibt, als Strom auffassen, jedenfalls ist damit eine Ursache angegeben, welche geeignet ist, den Boden für jede Vegetation triebkräftig zu machen. Diese Ursache kann daher v. 5 noch nicht wirksam gewesen sein, weil ausdrücklich der Mangel der Vegetation darauf zurückgeführt wird, daß die natürliche Voraussetzung des Wachstums fehlte. Also wird mit v. 6 eine neue Handlung eingeführt. Das erfordert auch schon äußerlich der Parallelismus der v. 5 vermißten Bedingungen. Die Erzählung will eben berichten, wie dem doppelten Mangel abgeholfen wurde. Für die zweite Bedingung ist es zweifellos, für die erste tritt es nicht so klar hervor, da man erwarten möchte, daß nun Gott regnen läßt. Statt dessen tritt am Anfang des Naturwirkens eine andere Kraft ein. Etwas Neues ist es aber auch hier.

Daraus folgt wenigstens, daß nach diesem Berichte schon vor der Einrichtung des Paradieses und unabhängig von ihm Vegetation existiert haben kann. Dann läßt sich jedoch nicht mehr als sicher der Satz aufstellen, daß hier das erste Geschöpf der Mann sei.

Noch einen Schritt weiter führt die sprachliche Betrachtung. Das zweite wichtige Argument, aus dem sich ergeben soll, daß der Mensch das erste erschaffene Wesen ist, bildet Sch. der Charakter mancher Imperfekta. Während er wohl alle andern Imperfekta des Kapitels konsekutiv versteht, hält er mit Gesenius-Kautzsch[1] in v. 6 יעלה für reines Imperfektum, „welches eine beständig sich wiederholende Begebenheit schildert“. Das hätte aber auch עלה ausdrücken können, wie ja im zweiten Halbvers השקה ebenfalls eine Dauer bezeichnet[2]. Das Imperfekt יעלה muß also noch einen andern Grund haben. Das ist der Übergang zu etwas Neuem. Also ist auch יעלה Impf. cons.

[1] § 112, 3aα. [2] König, Lehrgebäude II, § 157.

Indessen dient das Impf. cons. nicht allein zum Ausdruck der tatsächlichen, sondern auch der logischen Folge[1]. Diese doppelte Verwendung ist wichtig. Denn eine logische Folge ist keineswegs immer mit der zeitlichen identisch. In der semitischen Erzählung gesellt sich dazu die Eigentümlichkeit, in einer allgemeinen Angabe gleich die Hauptsache mitzuteilen und dann der Reihe nach die Detailangaben folgen zu lassen[2]. So wird auch hier die Reflexion nach der Gliederung von v. 5 in einer Doppelreihe durchgeführt: v. 6 Feuchtigkeit, v. 7 Mensch. Sodann befaßt sich die Erzählung mit dem Menschen allein, den sie zunächst an und für sich (v. 8—17), nachher als Geschlechtswesen betrachtet. Daß bei dieser Entwicklung die Folge nicht den tatsächlichen Gang wiedergibt, erhellt ganz klar aus v. 9 verglichen mit v. 8 und v. 15 verglichen mit v. 8$^b$. Denn wenn v. 8 berichtet wird, daß Gott einen Garten pflanzte, und daran angeschlossen wird, daß er verschiedenerlei Pflanzen darin hervorsprossen ließ, so enthält die zweite Angabe eben eine Entfaltung der ersten. v. 15 aber, der nur v. 8$^b$ nach der Digression von v. 10—14 wieder aufnimmt, beweist, daß der Mensch den fertiggestellten Garten antrifft. Es legt sich auch unabhängig vom Text nahe, daß für den Menschen ein geeigneter Wohnort schon zubereitet ist. Daher haben A, Θ, Σ und Hier. מקדם in v. 8 auch temporal gefaßt = ἀπὸ ἀρχῆθεν, ἐκ πρώτης, ἐν πρώτοις, a principio[3]. Auf jeden Fall ist 8$^b$ nachzeitig zu 9, 9 aber gleichzeitig zu 8$^a$ und wahrscheinlich vorzeitig zu 7.

Diese Erscheinungen bestätigen also, daß es sich 2, 4$^b$ff nicht um eine genetische Darstellung der Erschaffung der Lebewesen handelt, sondern um die Durchführung einer Idee auf Grund

---

[1] GK § 111.

[2] Vgl. Aug., De doctr. christ. 3, 36, wo die sechste Regel des Tyconius (Liber regularum, ed. Migne, P. lat. XVIII 15 ff; eine kritische Ausgabe besorgt von F. C. Burkitt, The Book of Rules of Tyconius: Texts and Studies III, 1, Cambridge 1894) von ihm auf Gn 2 angewendet wird. Auf eine ähnliche Regel hebräischer Ausleger macht P. Fagius (Exegesis sive expositio dictionum Hebraicarum literalis et simplex in quatuor capita Genesis, Isnae 1542, 47) aufmerksam. Eine eingehende Darlegung des Charakters biblischer Geschichtschreibung bei Ewald 125 ff, auch bei Gunkel, Genesis XXXIV ff, besonders aber König, Stilistik 171 ff.

[3] Quaest. hebr., ed. de Lagarde 4f. Tappehorn 66. Auch Onkelos verstand den Ausdruck temporal; er liest מלקדמין. Die äthiopische Bibelübersetzung schwankt zwischen zeitlicher und örtlicher Auffassung und bietet beide Versionen.

der Tatsachen. Damit ist aber gegeben, daß die Einzelheiten nach der Bedeutung in diesem schriftstellerischen Plan gruppiert sind. Die Art und Weise der Gruppierung, welche die Beziehung der Geschöpfe aufeinander, insbesondere die Zweckmäßigkeit für den Menschen ständig hervortreten läßt, führt zur Annahme, daß die Erzählung dem Plan der Vorsehung folgt. Der Leser darf gewissermaßen Gottes Schöpfergedanken nachdenken und, indem er dann gleichsam die Vorsehung belauscht, auch verstehen, warum Gott so vorging. Durch diese Analyse des Werdens gewinnt die Darstellung eine große Anschaulichkeit, aber will darum auch nach der literarischen Eigenart beurteilt werden. Dagegen aber würde gefehlt werden, wenn aus dem propter hoc der Erläuterung ein post oder ante der Geschichte gemacht würde [1].

Nach diesen Voraussetzungen muß v. 19 erklärt werden. Der Sinn ist nicht, daß die Tiere erst erschaffen wurden, nachdem der Mensch erschaffen war. Das geht aus dem Text sogar eigens hervor. Ein besonderer Nachdruck liegt nämlich auf מן האדמה [2], nicht auf ויצר. Adam soll erkennen, daß keines der aus Adamah gebildeten Tiere ihm wesensgleich ist. Alles hat unverkennbar den Charakter der Belehrung. Über die zeitliche Aufeinanderfolge der beigebrachten Tatsachen wird nichts ausgesagt. Aus ויצר und ויבא läßt sich auch dann nichts beweisen, wenn, wie Sch. gegen Strack [3] urteilt, hier Impf. cons. vorliegen. Der Zusammenhang ergibt, daß im Verhältnis zu v. 18 keine tatsächliche, aber eine logische Folge bezeichnet wird.

Daraus geht nun hervor, daß die Reihenfolge der Schöpfungswerke keinen Widerspruch der

[1] Hoelemann 22f.

[2] Hoberg, Genesis 39f. Gunkel, Genesis 6. Vgl. auch Cajetan XXIII und Oleaster zur Stelle: „adverte etiam hic textum explicare, quod capite primo non declaraverat . . . ubi non explicuit modum, quo eas produxerat: hic autem videtur explicare, quod finxerit ea de terra, unde et capite praecedenti dicitur: et fecit bestias terrae; sed hic ostendit, ex qua materia sc. ex terra."

[3] In der zweiten Auflage (1905) gibt Strack übrigens ausdrücklich zu, daß die Übersetzung „Gott brachte die Tiere, welche er gebildet hatte . . ." unzulässig sei, so daß die Entgegnung von Sch. gegenstandslos war. Das hat auch Hetzenauer (Comm. in l. Gn LXXII) übersehen. — Indes war der Rückzug von Strack keineswegs notwendig. Daß keine prinzipiellen sprachlichen Bedenken dagegen bestehen, durch das Imperfectum consecutivum auch einen Rückweis auf die Vorvergangenheit einzuführen, zeigt H. Bauer, Die Tempora im Semitischen (Berliner Dissertation, 1910) 27.

beiden sog. Schöpfungsberichte begründet. Jedoch treffen auch andere Gegensätze nicht zu.

2, 18: „Es ist nicht gut, daß der Mensch allein sei", bilde einen gewissen Gegensatz zu Kap. 1, wo nach der Erschaffung der einzelnen Werke sofort gesagt werde, daß sie gut seien. Allein hier handelt es sich um kein Werk, sondern um einen möglichen Zustand, den aber Gott, gerade weil er gut ist, nicht will. Weil die gedachte Lage nicht gut wäre, erschafft Gott das Weib. Hetzenauer[1] bemerkt daher ebenso kurz wie treffend: „Verba Non est bonum esse hominem solum *ante* formationem Evae, contra Viditque Deus cuncta, quae fecerat: et erant valde bona *post* eam a Deo pronuntiata sunt."

Auch die Auffassung von Gott ist nicht verschieden. Bereits wurde der Anthropomorphismus beider Abschnitte erwähnt. Sch. übertreibt nun den Anthropomorphismus in B derart, daß ein Gottesbegriff herauskommt, welcher mit demjenigen von A freilich nicht vereinbar ist. Sch. behauptet: „Gott wird wie ein menschlicher Künstler gedacht, der erst verschiedene Probestücke macht, bis ihm sein Werk gelingt." Ein derartiger Anthropomorphismus ist auch nach der analogen Übertragung Gottes unwürdig, weil die Behauptung übrig bleibt, daß Gottes erste Versuche fehlschlugen[2]. Allein diese Deutung ist im Text unbegründet. Denn das, was hier Probe genannt ist, wird nicht von seiten des Schöpfers, sondern des Menschen als nötig erachtet. Die Bildung des Menschen 2, 7 ist doch kein geringeres Probestück als die Bildung der Vierfüßler aus Adamah. Die Vorführung der Tiere hat den didaktischen Zweck, Adam die Wesensverschiedenheit aller Tiere (trotz Adamah) erkennen zu lassen, wie ihm nachher die Wesensgleichheit und die geschlechtliche Verschiedenheit Evas gezeigt wird. Dazu ist Induktion methodisch der geeignetste Weg.

Das Ergebnis der bisherigen Untersuchung ist: Zwischen A und B besteht kein wesentlicher Unterschied, vor allem kein Gegensatz. Damit ist aber die Ansicht noch nicht widerlegt, daß A und B Doppelberichte seien.

---

[1] Comm. in l. Gn LXXIII.

[2] Green 27 äußert sich darüber, es sei „not only a grotesque conception in itself, but involves the incongruity that the Lord's first attempts were failures".

Es drängt sich vor jeder weiteren Untersuchung die Frage auf: Warum fügte der Schriftsteller dem ersten Schöpfungsbericht noch einen zweiten an? An und für sich wäre es ja möglich, daß ein Sammler zwei Erzählungen vorfand und sie beide in sein Buch aufnahm. Sch. nimmt diese Möglichkeit nicht an. Nach ihm fand der Schriftsteller 1, 1 ff vor; 2, 4ᵇ ff erzählt nun er selbst den Hergang, wie er ihn denkt. Die zeitliche Bestimmung der beiden Stücke begründet Sch. nicht näher. Gibt man jedoch die Richtigkeit zu, dann ist man enttäuscht, in B den Hergang der Schöpfung gar nicht näher erläutert zu finden: die meisten Teile von A sind gar nicht mehr berührt, und in der Schöpfung des Menschen, die ausführlicher behandelt wird, interessiert nicht die Tätigkeit, sondern ihr Zweck, der zum Folgenden überleitet. Vor allem aber deutet der Schriftsteller gar nicht an, geschweige denn, daß er es ausspricht, daß er im Folgenden wiederholt, um seine subjektive Ansicht über den Bericht seiner Quelle vorzutragen. Ein solcher Fall wäre in der biblischen Geschichtschreibung einzig.

Daher muß das Verhältnis von A und B anders bestimmt werden. Zur Lösung der Frage hilft 2, 4ᵃ: „Dieses sind die Toledot des Himmels und der Erde, als sie erschaffen waren."

Sch. erklärt den Halbvers als Unterschrift zum ersten Bericht und begründet die Stellung damit, das der Verfasser mit dem wirkungsvollen Satze 1, 1 beginnen wollte[1]. Allein dieselbe Formel dient sonst, wie Sch. zugibt, immer als Überschrift, und es ist nicht einzusehen, warum אלה תולדות nicht ebenso wirksam sein sollte. Sch. verwechselt den Eindruck des modernen Lesers mit dem Motiv des Schriftstellers.

Die Prüfung des Gebrauches, den die Genesis von dem Wort Toledot macht, führt zu einem andern Resultat. In der Genesis werden zehn solcher Toledot genannt: von Himmel und Erde, Adam, Noe, den Söhnen Noes, Sem, Terach, Ismael, Isaak, Esau, Jakob[2]. Auf ihnen ruht die Geschichte des ganzen Buches. In je einem solchen Abschnitte wird die Offenbarungsgeschichte desjenigen behandelt, dessen Name angefügt ist; jedoch nicht die Geschichte seines ganzen Lebens, sondern nur seine Geschlechtsgeschichte, insoweit sie für die übernatürliche

[1] Vgl. auch Delitzsch 73 und Gunkel, Genesis 101.

[2] 2,4; 5,1; 6,9; 10,1; 11,10 27; 25,12 19; 36,1; 37,2.

Offenbarung als bedeutsam erachtet wird. Die Toledot erzählen daher oft weniger von ihrem Namensträger als von seinen Kindern. Umgekehrt findet sich oft über ihn das meiste in den Toledot seines Vaters. Es ist ein „redaktionelles Prinzip" der Toledot, erst eine neue Reihe zu beginnen, wenn ihr Träger persönlich genügend bekannt gemacht ist. Darum wird sein Name schon in den vorangehenden Toledot genannt und auch auf Ereignisse angespielt, die nachher sehr bedeutsam werden[1].

Dieses literarische Gesetz gilt also auch für $2,4^{a}$. Allerdings kann die Formel auf Himmel und Erde nur nach einer sehr freien und kühnen Analogie menschlicher Verhältnisse übertragen werden. Es soll, wie schon Hupfeld[2] gesehen hat, die Urgeneration als erstes Glied in die Reihe der folgenden eingefügt werden. Zapletal[3] irrt, wenn er den Vers einer mechanisch nachahmenden späteren Hand zuteilt. LXX haben die Struktur der Genesis freilich nicht verstanden und daher die Formel in 5, 1 זה ספר תולדת schon hier als ursprünglich vermutet[4]. Die rabbinischen Erklärer haben dagegen dieselbe Bedeutung des Wortes wie an den übrigen Stellen gelehrt, nur daß sie $2,4^{a}$ einen unendlich höheren Sinn erblickten. Darauf leitete sie auch die vollere Schreibung תולדות gegenüber תולדת, die sich bloß noch Ruth Kap. 4 findet. Daraus entwickelten sie die Lehre, daß alle Zeugungen unvollkommen seien, mit Ausnahme derjenigen von Himmel und Erde und der Menschwerdung des Messias, die von Gott allein ausgingen[5].

„Das sind die Toledot des Himmels und der Erde, als sie erschaffen waren" setzt also auch voraus, daß beide bereits existieren, und läßt erwarten, daß nun die Geschichte der Erschaffenen folgt. Nun wendet sich aber die Erzählung nicht gleichmäßig der ganzen Welt, sondern vornehmlich der Erde und unter ihren Geschöpfen eigentlich nur dem Menschen zu[6]. Diese Beschränkung muß daher auch angedeutet sein. Sie ist in $2,4^{b}$ ausgedrückt.

---

[1] Jacob 12ff; auch Hupfeld (Zusätze 215f) und Wellhausen (Prol. 336) erkennen das Charakteristische solcher Rekapitulationen an, „die sich nur aus der Festhaltung der genealogischen Form der Geschichte erklären". [2] S. 104ff. [3] S. 5.

[4] v. Hummelauer, Exegetisches 2. Nestle 4. [5] Fagius 36f.

[6] Caietanus XXIII: „Est progressus litterae valde ordinatus. Nam tractando difficultates circa vitam hominis et declarata vita hominis (tum

In dem zweiten Halbvers ist nicht bloß der Zusatz יהוה zu אלהים bemerkenswert; auffällig ist auch die Umstellung ארץ ושמים, das Fehlen des Artikels bei beiden (im Zusammenhang damit auch des Akkusativzeichens) und der Gebrauch von עשה für ברא.

Die zwei ersten Eigentümlichkeiten weist nur M auf. LXX, P, V haben die Reihenfolge wie in $2,4^{a}$, und LXX hat auch den Artikel. Allein LXX haben $2,4^{a}$ mißverstanden und sind darum für $2,4^{b}$ schon deswegen mit Vorsicht zu verwerten. Trotz der vereinten wichtigen Texteszeugen wagen aber auch Dillmann und Holzinger nicht, sich entschieden gegen M auszusprechen. Nimmt man die Korrektur der Übersetzungen an, so ist nichts gewonnen. Verbindet man nämlich nachher $4^{b}$ mit $4^{a}$, so erhält man eine Tautologie. Zapletal[1] hält auch diesen Halbvers wie den andern für einen späteren Einschub, welcher den Zweck habe, einem möglichen Mißverständnis über die eigentümliche Verwendung von Toledot zu begegnen. Mit der Ansicht über $4^{a}$ fällt jedoch auch diese Annahme, die ohnehin nicht notwendig ist. Denn der Zusatz בהבראם $4^{a}$ beugt dem Mißverständnis genügend vor[2], und die mannigfachen, zum Teil sehr mysteriösen Ausdeutungen, welche die jüdische Exegese an das He parvum in בהבראם angeknüpft hat[3], haben vielleicht gerade den tatsächlichen Wert, daß sie den Gesichtspunkt betonen, unter dem hier von Toledot gesprochen werden kann.

Zieht man $4^{b}$ jedoch zum Folgenden, so ist man bei der Voraussetzung, es folge eine Erzählung über die Erschaffung der Welt, nach der feierlichen Einleitung enttäuscht über die Gegenstände, deren Nichtexistenz als das Bemerkens-

---

quo ad corpus, tum quo ad corporalem exercitationem, tum quo ad legem fidei et moris: in qua manifestata est concessa facultas vivendi absque morte) consequens erat, ut manifestaretur, quomodo homo incidit in mortem et has miserias, quas experimur. Et quoniam modus iste fuit per mulierem, ideo oportuit Mosen hoc in loco reddere rationem productionis mulieris."

[1] S. 5.

[2] Es soll ja durch den Zusatz der Zeitpunkt bezeichnet werden, in welchem die תולדות eintreten. Vgl. Hupfeld 110.

[3] Eine ausführliche Darlegung nach Zohar bei Capellus 308 ff. Damit hängen wohl auch die mystischen Ansichten über יהוה in diesem Kapitel zusammen. Vgl. G. F. Moore, Notes on the Name יהוה, in Old Testament and Semitic Studies in Memory of W. R. Harper I, Chicago 1908, 143—163.

werteste hingestellt wird: kein Strauch des Feldes, kein Kraut des Feldes[1]. Dieser Zwiespalt wird für den Vertreter eines neuen Schöpfungsberichtes erst recht groß, weil er in 4[b] zum Anfang aller Dinge zurückgehen muß und nach Übergehung aller Zwischenglieder, auch der Erde selbst — als ob ihre Erschaffung selbstverständlich wäre[2] — den Erdboden bereits in einem Zustand findet, wo Pflanzen wachsen können, um dann rasch das schönste Kulturland vor sich zu haben. Daher die Verlegenheit über 4[b] und 5 und die vielen Versuche, vor 4[b] eine Lücke anzunehmen und sie mit Angaben auszufüllen, die einmal hier gestanden haben müßten. Alle diese Schwierigkeiten sind darum ebensoviele Gründe, den Übersetzungen in der Korrektur von 4[b] nicht zu folgen.

Um die Umstellung in M positiv zu begründen, können die übrigen Eigentümlichkeiten dienen. Das Fehlen des Artikels ließe sich aus poetisch-rhetorischer Darstellung erklären[3]. Weil jedoch 4[a] der Artikel steht, kann unmittelbar darauf bei gleicher Bedeutung derselbe nicht wohl fehlen. Drechsler[4] hat deswegen gedacht, hier werde die Schöpfung als Ganzes, in Bausch und Bogen betrachtet, während zuvor die Summe aus dem ersten Kapitel gezogen und Himmel und Erde als besondere Glieder nochmals herausgegriffen würden. Wahrscheinlicher ist jedoch, daß ארץ und שמים wie 1, 10 als Eigennamen gefühlt wurden[5]. Dazu führt auch der Umstand, daß sie mit עשה, nicht mit ברא konstruiert sind. Denn in dem engeren Sinn stellen sie sich nicht als das Produkt unmittelbarer Erschaffung, sondern einer Scheidung dar. Nimmt man hinzu, daß der Prädikatsakkusativ naturgemäß indeterminiert ist, so ist die Annahme wohl begründet, daß hier an die Trennung von Himmel und Erde, also an

---

[1] Wenn Hupfeld 120 A. 42 in dem steten Gebrauch von האדמה neben הארץ einen beabsichtigten Gegensatz zum גן des Paradieses findet, und auch Strack 10 meint, aus dem, was sich über die Schöpfung sagen ließe, greife der Verfasser einen einzelnen Punkt heraus, nämlich die Pflanzen im Hinblick auf den Garten in Eden, so ist damit im Prinzip auf einen Schöpfungsbericht verzichtet.

[2] Sch. 13 A. 2 meint aus der „Überschrift in 4[b]" herausfinden zu können, daß „natürlich" auch nach dem Bericht des Verfassers von B die Erde von Gott geschaffen ist; aber 4[b] ist einmal keine Überschrift, sodann ist darin von der Erschaffung der Erde nicht die Rede.

[3] König, Lehrgebäude II, § 292a, 4. [4] S. 78.

[5] Vgl. darüber König a. a. O. II, § 293ff.

die Schaffung dieses Unterschiedes gedacht ist[1]. Da nun im folgenden alles von der Erde aus betrachtet wird, legte es sich nahe, sie auch an erster Stelle zu nennen. Indessen kann die Änderung der Stellung auch lediglich die Bedeutung haben, rein äußerlich den Wechsel des Sinnes anzudeuten[2].

Eine weitere Stütze gewinnt diese Vermutung durch das adverbiale ביום und die Beziehung des Ganzen zu v. 5. ביום ist vielfach zu einer allgemeinen temporalen Konjunktion erstarrt = als. So wird gewöhnlich auch an unserer Stelle angenommen, zumal bei der ursprünglichen Bedeutung יום auf mehrere der im ersten Kapitel erwähnten Tagewerke ausgedehnt werden müßte[3]. Allein findet man im Prädikat von 4 b nicht die Erschaffung der Welt, sondern die „Scheidung von Himmel und Erde" ausgesprochen, so erstreckt sich ביום nur auf einen, den zweiten Tag. Da יום eine so große Bedeutung im vorausgehenden Abschnitt hat, so unterstützt der sprachliche Grund den sachlichen.

Faßt man nun alles zusammen, so ist die Wortfolge samt den sprachlichen und syntaktischen Eigentümlichkeiten nicht mehr befremdend, sondern natürlich, wenn der Gedanke von 4 b ist: Als Jahwe Elohim Erde und Himmel machte (schied). Aus der gegebenen Darlegung folgt also, daß die Wortfolge in M richtig ist — ein Ergebnis, mit welchem auch die Parascheneinteilung, welche den ganzen vierten Vers zum Folgenden zieht, übereinstimmt. Zugleich wird klar, daß dazu v. 5 als Nachsatz[4] gehört: Da war noch gar kein Strauch

---

[1] Hoelemann 18 ff.

[2] Dillmann 51 erklärt die Inversion dadurch, daß der Verfasser die Erde, über deren weitere Ausbildung er mehr sagen will, in den Vordergrund rückt. Allein über den Himmel sagt er gar nichts. Auch die Erklärung, welche in den Critici sacri I 89 aus Thanchum referiert wird, befriedigt nicht: „In creatione praecessit coelum, sed in factura (בעשייה) et aptatione (בתקון) terra." — Unnötig, auch aus textkritischen Gründen abzulehnen, ist die Konjektur von E. Minjon (Katholik XC [1910] 416): ארץ וימים für ארץ ושמים.

[3] So z. B. Jansenius.

[4] Gegen die Zusammengehörigkeit von 4 a und 4 b vgl. auch E. Schrader, Studien zur Kritik und Erklärung der biblischen Urgeschichte, Zürich 1863, 35 ff. Daß jedoch der Nachsatz zu 4 b erst v. 7 sein soll und der ganze v. 5 und v. 6 Zustandssätze im Sinne einer Parenthese seien, ist schon deswegen nicht wahrscheinlich, weil eine solche komplizierte Periodisierung gegen die Einfachheit des hebräischen Stiles gerade in diesem Abschnitt

des Feldes auf der Erde, noch sproßte ein Kraut des Feldes. Darauf weist schon die Einführung mit ו, namentlich aber die Tatsache, daß ein Vergleich mit dem ersten Kapitel ganz genau den Zustand erwarten läßt, der in v. 5 geschildert wird: unmittelbar vor dem Auftreten der Vegetation. Dieses Zusammentreffen kann nicht zufällig sein, sondern ist ein Beweis, daß 2, 4 ff inhaltlich und formell 1, 1 bis 2, 3 voraussetzt.

Dieses Ergebnis wird durch eine sachliche Vergleichung der beiden Abschnitte bestätigt. Man denke sich den ersten ganz weg. Dann empfindet man folgende Lücken deutlich: 2, 4 ff geht nicht zum Anfang aller Dinge zurück. Von der Erschaffung der Welt, der Bildung der Weltkörper, insbesondere der Erde, der Scheidung von Wasser und trockenem Land, vom Meer und seinen Tieren ist mit keinem Wort die Rede. v. 6 steigt Wasser vom Boden auf, ohne daß, was Gunkel[1] „sehr bemerkenswert" findet, gesagt wird, daß Gott diesen 'ed schafft. Sch. gibt zu, daß sein Dasein ebenso vorausgesetzt werde wie v. 5 das Dasein der Erde. Die Voraussetzungen, welche der Leser von 2, 4 ff machen muß, sind jedoch damit nicht erschöpft. Daß Kap. 3 derselben ursprünglichen Quelle wie Kap. 2, 4 ff angehört, wird allgemein zugestanden. Das geschlechtliche Vermögen und die Aufgabe, die aber hier beim Weibe vorausgesetzt wird, ist nur aus 1, 28 bekannt; denn 2, 18 ff hebt bloß die gesellschaftliche Bedeutung der Ehe hervor. Bei der epischen Darstellungsweise des Verfassers von Kap. 2, der die gewöhnlichsten Lebenserfahrungen nicht voraussetzt, sondern in anschaulicher Breite wirksam werden läßt[2], wäre es aber sehr zu verwundern, wenn er den Gedanken der Fruchtbarkeit und Gattenschaft einfach ausgelassen und bloß auf die Hilfe der Frau abgehoben hätte.

---

ist. Mit Unrecht hält es Schrader für „syntaktisch unmöglich", den Nachsatz mit v. 5 beginnen zu lassen. Vgl. z. B. Jos 3, 3; Strack 10; Gesenius-Kautzsch § 111b. Deswegen, weil das Subjekt vorangestellt ist, braucht v. 5 noch nicht Zustandssatz zu sein. Die Voranstellung des Subjektes erklärt sich auch aus dem Nachdruck, der auf die Negation des Gegenstandes gelegt wird (Gesenius-Kautzsch § 142a).

[1] Genesis 5: „Bemerkenswert ist, daß nicht gesagt wird, daß Jahwe diesen 'ed schafft." Die Begründung Gunkels ist freilich seltsam: „Jahwes ‚Schöpfungen' werden erst von 7 an erzählt. Es klingt hier also vielleicht die sicherlich höchst altertümliche Vorstellung nach, daß der 'ed eine Größe sei, die nicht von Jahwe herkommt."

[2] Hoelemann 6 ff. Green 14 f 23.

Auch der Fluch über die Erde erweist sich ohne Kap. 1, wo die Erde gesegnet wird, befremdlich. Damit kann doch schwerlich die persönliche Beziehung Gottes zum Menschen angefangen haben.

Anderseits ist 2, 4 ff manches neu: die Entstehung des Paradieses, Einzelheiten über die Schöpfung des ersten Menschenpaares mit der Namengebung, der sittliche Charakter. Anderes ist bekannt und wird kürzer erledigt, auch kürzer als in Kap. 1[1].

Alle diese Eigentümlichkeiten werden durch die Annahme von Doppelberichten nicht erklärt. Daher haben namhafte Kritiker wie Hupfeld[2] und Wellhausen[3] die Einschränkung gemacht: die zweite Erzählung biete nach ihrem Begriff der Schöpfung eine auch für sie ausreichende Schöpfungsgeschichte, sie beschreibe die Bildung der organischen Welt, die indessen auch schon im großen und ganzen vorausgesetzt sei; hier stehe nicht die Natur, sondern der Mensch am Anfang der Welt und der Geschichte[4]. Mit andern Worten: 2, 4$^{b}$ff kann eigentlich zu 1, 1 bis 2, 3 nicht in Parallele gesetzt werden.

Zwischen beiden Abschnitten bestehen Verschiedenheiten, aber solche Verschiedenheiten, die aufeinander Rücksicht nehmen[5] und daher einen einheitlichen Plan erkennen lassen.

## § 2.

## Die Sündflut.

Wesentlich anders als in der Schöpfungsgeschichte liegt die Frage eines mehrfachen Berichtes in der Sündfluterzählung. Während dort die zwei Quellen aufeinander folgen sollen, sind sie hier bei dieser Annahme ineinandergeschoben und zur Erzählung des jetzigen Textes verarbeitet worden. Doch seien die Fugen noch wohl erkennbar. Es bedürfe nur einer sorgfältigen Analyse, um deutlich die Quellen J und P feststellen zu können. Diese Prüfung ist längst vorgenommen worden, und

---

[1] Rinck 31 ff. Halévy I 19 ff.

[2] S. 109.

[3] Prolegomena 308 ff.

[4] Vgl. auch Holzinger 25: „Ein Anhaltspunkt dafür, daß dieses Kapitel die Gestaltung des Weltganzen ins Auge gefaßt habe, fehlt.“ Zapletal „muß“ seiner Überzeugung dahin Ausdruck geben, daß es sich 2, 5 ff nicht um eine eigentliche Weltschöpfung handelt.

[5] Kaulen, Schöpfungsbericht 1 geht daher zu weit, wenn er Gn 1 für einen ganz selbständigen Bericht hält.

ihre Ergebnisse gelten als unanfechtbar [1]. Sch. äußert sich selbst: „Die gesamte Kritik ist einig darüber, daß die biblische Fluterzählung aus zwei Quellen zusammengearbeitet ist, indem der Redaktor bald aus der einen bald aus der andern Quelle größere oder kleinere Abschnitte genommen habe.“ Die Berechtigung der Quellenscheidung findet Sch. in einer Reihe von Gegensätzen, Wiederholungen und in dem Wechsel der Gottesnamen.

Gegensätze seien vorhanden in den Aussagen:

1. über den Beginn der Flut: 7, 10 sind die Bewohner der Arche beim Beginn der Flut bereits sieben Tage in der Arche, nach 7, 13 gehen sie erst am Tage des Beginnes hinein;

2. über die Dauer der Flut: nach 7, 4 12 17 erstreckt sie sich auf 40 Tage, dagegen nach 7, 24; 8, 3 4 auf 150;

3. über das Ende der Flut: Dieses tritt nach 8, 12 etwa 61, nach 8, 13 dagegen 90 Tage nach dem Sichtbarwerden der höchsten Berge ein;

4. über die Zahl der Tiere: 7, 2 soll Noe von den reinen Tieren 14, von den unreinen 4 in die Arche nehmen, nach 6, 19 f nur je ein Paar.

Wiederholungen konstatiert Sch. über die Veranlassung (6, 5—7 = 6, 11 f 13) und die Ankündigung der Flut (6, 17 = 7, 4), über den Auftrag, in die Arche zu gehen (6, 18—24 = 7, 1—3), über den Einzug (7, 7 f = 7, 13 f) und über die Ursachen der Flut (7, 11 = 7, 12; 8, 2 [a] = 8, 2 [b]). Erklärlich findet er den doppelten Beschluß, keine Flut mehr zu senden (8, 20—22 = 9, 8—17).

Über den Wechsel der Gottesnamen urteilt Sch.: „Die Abschnitte, die von der Übersiedelung schon vor der Flut, von den reinen Tieren, von der kürzeren Dauer der Flut und von der Aussendung der Vögel erzählen, haben im allgemeinen Jahwe, die andern Elohim.“

---

[1] Budde, Urgeschichte 248: „An dem folgenden Stück, der Sündflutgeschichte, hat die Quellenscheidung ein unanfechtbares Meisterstück längst geleistet.“ Gigot I 174 (nach H. E. Ryle, The early Narratives of Genesis chap. 7): „It is a fact now generally known, and almost universally recognized by scholars, that the account of the flood preserved in Genesis results from the combination of two slightly different narratives of the same event.“ Die Quellenscheidung in der Sündflutgeschichte hat wohl vor allem auch N. Peters (OLZ XII 1 [1909] 30) im Auge, wenn er von Wahrheiten spricht, „die zum eisernen Bestand der wissenschaftlichen Pentateucherklärung gehören“.

„In ihrer Gesamtheit“ hält Sch. diese Einzelheiten für „zwingend“ zur Annahme einer Quellenscheidung. Wie er sich jedoch dieselbe im einzelnen denkt, legt er nicht ausführlich dar. Daß er aber die Gottesnamen zu einer beachtenswerten Eigentümlichkeit der gedachten Quellen macht, verrät genügend, in welcher Richtung er die Analyse vollziehen würde. In dem angeschlossenen Vergleich des biblischen Sündflutberichts mit dem babylonischen des Gilgamesch-Epos sind auch ohne weiteres „die von der Kritik angenommenen Quellen J und P“ eingesetzt. Allein muß dieser Schluß aus den aufgestellten Prämissen gezogen werden? Darf er überhaupt gezogen werden, ehe die gegenteiligen Instanzen berücksichtigt und widerlegt sind?

Die von Sch. behauptete Lösung der Schwierigkeiten, welche die biblische Sündfluterzählung bietet, ist daher, schon formell betrachtet, ungenügend. Ja es stehen ihr solche Tatsachen gegenüber, daß auch der Hinweis auf die Einigkeit der gesamten Kritik in dieser Frage die Beweislücke nicht ergänzt und die Richtigkeit dieser Quellenscheidung überhaupt in Frage gestellt wird.

Die Schwäche der Argumentation aus dem Wechsel der Gottesnamen muß Sch. selbst gefühlt haben, da er nur von einer Gesetzmäßigkeit „im allgemeinen“ spricht. In den Abschnitten über die Aussendung der Vögel, sowie über das Ende der Flut kommt gar kein Gottesname vor. 7, 9 aber, das mitten in den Versen steht, welche die kürzere Flutdauer enthalten, also jahwistisch sein sollte, begegnet wider Erwarten אלהים. V. 9 müßte also gestrichen werden; denn der Gottesname ist ebenso sicher gewährleistet wie die begleitenden Worte. Dann müßte aber auch v. 8 fallen, der eng zu v. 9 gehört. 7, 8 jedoch nimmt Bezug auf 7, 2 ff und wäre unverständlich ohne diese Verse, die ihrerseits wieder 7, 1 als Einleitung verlangen. So wird im Jahwisten die Ursprünglichkeit eines göttlichen Auftrages, die Arche zu beziehen, mindestens zweifelhaft. Zudem würde die Unterscheidung reiner und unreiner Tiere, was schon Hupfeld[1] betont hat, mehr dem priesterlichen Stile, also P, eignen, zu dessen angeblicher Eigenart die detaillierten Angaben v. 7—10 auch weit besser passen als zu J.

---

[1] S. 7.

Die Behauptung, daß J die kürzere Flutzeit enthalte, wird vollends dadurch erschüttert, daß 7, 17[a] von der „Kritik“ nicht J, sondern P zugeteilt wird. Um sie zu halten, müßten zweimal Eingriffe in den Text gemacht werden, ein Ausweg, der von Astruc bis in die Gegenwart freilich mannigfach variiert wurde, ohne jedoch kritischen Wert erlangt zu haben[1].

Da 7, 10 auch die Mitteilung von der „Übersiedelung in die Arche schon vor der Flut“ gemacht wird und dieser Vers mit dem Vorausgehenden zusammenhängt, also wie dieser nicht zu J gehören kann, so wird in dem Bericht des Jahwisten auch die letzte der Angaben hinfällig, die ihm Sch. zuspricht. Was bleibt aber danach als besonderes Erzählungsgut von J noch übrig?

Verbindet man damit die Beobachtung, daß auch der Bericht von P in wesentlichen Punkten lückenhaft ist[2] — daran noch gar nicht zu denken, daß eine wohl überdachte Gliederung in der Erzählung zerstört wird —, so erheben sich viele Zweifel, ob die von Sch. vorgebrachten Gründe zu dieser Quellenscheidung zwingen.

Diese Quellenscheidung ist aber auch, die formelle Richtigkeit zugestanden, wenn man sie materiell betrachtet, nicht imstande, die Schwierigkeiten, welche Sch. namhaft macht, vollständig zu lösen. Die Hauptschwierigkeiten verursachen die Zeitangaben. Gerade hier bleibt jedoch ein Rest ungelöster Fragen übrig.

8, 4 gelangt die Arche am 17. des siebten Monats zum Stehen. Liegt der Chronologie ein Sonnenjahr zu Grunde, dann fällt das Ereignis genau 150 Tage nach dem Flutanfang, dem 17. des zweiten Monats, und das Datum wäre eine Erläuterung zu 8, 3. Rechnet der Schriftsteller nach dem Mondjahr, so sind am 17. des siebten Monats erst etwa 147 Tage verflossen, und die Arche ist schon einige Zeit stillgestanden, ehe nach Sch. die Flut überhaupt ihren Höhepunkt erreicht hat. Gegen beides spricht jedoch die Tatsache, daß der Stillstand der Arche in v. 4 als das bedeutsamste Stadium des schon stark sinkenden Wassers erscheint. Man braucht daher nicht einmal mit Dillmann[3] „in den 150 Tagen den Rest eines abweichenden

[1] Vgl. Green 72 ff.
[2] Vgl. z. B. Hupfeld 16; Wellhausen, Prol. 315; Green 78 ff.
[3] S. 130.

Ansatzes" zu erblicken oder mit Sievers[1] die genaue Tagesdatierung dem Redaktor zuzuweisen, um in dem Datum von 8, 4, verglichen mit den 150 Fluttagen im Sinne von Sch. einen Widerspruch zu finden, der nicht gehoben wurde.

Eine nicht minder große, ebenfalls ungelöste Schwierigkeit bereitet das Datum in 8, 5 b: „Im zehnten, am ersten des Monats, wurden die Spitzen der Berge sichtbar." Denn wenn dem 17. des siebten Monats bereits ein so starker Fall der Flut vorausging, daß als Folge des Sinkens der Wasser die Arche strandete, dann konnten die Spitzen der Berge schwer noch so tief unter dem Spiegel gelegen haben, daß mehr als zwei Monate vergehen mußten, bis man sie aufsteigen sehen konnte. Selbst wenn man sich mit Budde[2] die Arche 8, 4 „in schwindelnder Höhe" vorstellt, klingt 8, 5 b unglaubhaft. Allein es ist gar nicht wahrscheinlich, daß die Arche an einem Punkte stehen blieb, von dem aus der Abstieg außerordentlich erschwert gewesen wäre. Eine gut begründete Annahme ist es vielmehr, daß das Fahrzeug auf einem verhältnismäßig niedern Plateau niederging, welches diese Schwierigkeiten nicht bereitete[3]. Dann aber ist es geradezu unmöglich, daß die Flut 150 Tage stieg, am 150. Tage zugleich wieder so bedeutend abgenommen hatte, daß die Arche hier zum Stehen kam, und nun erst am ersten Tag des zehnten Monats die höchsten Berge sichtbar werden[4]. Zwar ließe sich an und für sich denken, daß sie anfangs vor starkem Nebel nicht gesehen werden konnten[5]; allein der Wasserdampf, der nach der Flut wohl noch einige Zeit auf der Erde lag, brauchte jedenfalls nicht so lange, bis er geschwunden war, ganz davon abgesehen, daß im Text davon nichts enthalten ist[6].

---

[1] II 270. [2] Urgeschichte 269.

[3] S. Weber, Ararat in der Bibel: ThQ LXXXIII (1901) 321 ff 367 f.

[4] Diese Schwierigkeit wurde schon früher empfunden. Vgl. die Kommentare von Cajetanus, Jansenius, Bonfrerius, Menochius; auch J. Lightfoot (Chronica temporum et ordo textuum Veteris Testamenti: Observationes in Genesim. Opera omnia I, Rotterdami 1687, 155), und Capellus (383), namentlich aber Cornelius a Lapide. — Hupfeld 16 A. 3; Eerdmans I 30.

[5] Cornelius a Lapide: „Verisimile est ea prius fuisse retecta et nudata aquis, sed mense decimo primum apparuisse, et visa esse ipsi Noe." Weber a. a. O. 367.

[6] Schon Cajetanus hebt hervor, daß „apparuerunt" und „visa sunt" auf dasselbe hinauskomme.

Daß die „Spitzen" der Berge gesehen wurden, läßt auf einen Standpunkt schließen, der höher als die wahrgenommenen Gipfel lag.

Die Doppelberichte von Sch. sind daher weit entfernt, die Probleme der biblischen Sündfluterzählung zu lösen; sie schaffen im Gegenteil nur neue Schwierigkeiten. Es legt sich darum die Frage von selbst nahe, ob der Ausgangspunkt der Kritik richtig und also die Annahme von Doppelberichten notwendig war.

Da Sch. seine Beweisführung wesentlich von sachlichen Erwägungen aus unternimmt, so sind auch bloß diese im folgenden zunächst berücksichtigt.

Die erhebliche Liste der Wiederholungen scheint Sch. allerdings auf den ersten Blick günstig zu sein. Bei der Eigenart semitischer, speziell hebräischer Erzählungskunst wird man aber ebensowohl und zwar gerade aus der Regelmäßigkeit, mit der die Wiederholungen in allen wichtigen Teilen der Erzählung vorkommen, vermuten dürfen und können, daß eine literarische Gesetzmäßigkeit vorliegt. Das die letztere Möglichkeit tatsächlich zutrifft, will die folgende Untersuchung zeigen.

Die Veranlassung der Flut wird 6, 5—7 und noch einmal 6, 11 12 berichtet. Das ist wahr. Man beachte jedoch den Zusammenhang. Die erste Mitteilung steht am Schlusse der Toledot Adams, die zweite am Anfang der Toledot Noes. Die Zeit Adams aber steht ganz unter dem Zeichen des Fluches von 3, 17 ff. Erst als Adam tot ist, atmet das Menschengeschlecht auf. Da wird Noe geboren. Schon sein Name bereitet darauf vor, daß er wieder der erste „Mensch der Erde" (9, 20) werden soll. Mit diesem frohen Ausblick schließt die Geschichte Adams ab. Zugleich läßt aber der Name Noe auch ahnen, daß die Erlösung durch eine furchtbare Katastrophe hindurchführen werde, in welcher dem gerechten Zorne Gottes Genugtuung geschieht[1]. So bereitet dieser Abschnitt, ganz in Übereinstimmung mit den übrigen Toledot, auf die Sündflut vor. Die Wiederholung ist also eine Folge der schriftstellerischen Anlage.

Vergleicht man die beiderseitigen Verse näher miteinander, so ergibt sich sogar ein beachtenswerter sachlicher Unterschied. Da Noe bei der Flut vorzüglich in Mitleidenschaft gezogen wird, so mußte er auch eine besondere Offenbarung erhalten, die aber auch irgend einer Einleitung bedurfte. Diese Mitteilung

[1] Jacob 7 f. Klostermann II 29 ff.

ist 6, 13 ff gemacht, und v. 11 und 12 sind die Einleitung dazu. Das will nun Sch. freilich nicht gelten lassen: „Denn v. 13 spricht Gott zu Noe noch einmal: ‚Das Ende alles Fleisches ist gekommen vor mich (= ich habe es beschlossen); denn die Erde ist mit Frevel angefüllt.‘ Also dienen v. 11 f ausschließlich zur Belehrung des Lesers, ebenso wie 5—7.“[1] Gewiß dienen sie zur Belehrung des Lesers. Aber dieser will nicht lückenhaft, sondern zusammenhängend belehrt werden. Würde jedoch auf die Bemerkung von v. 10, daß Noe drei Söhne gehabt habe, sofort die Anrede von v. 13 ff folgen, so fehlte jede schriftstellerische Verbindung. So knapp ist der biblische Stil nicht. Wie vielmehr einerseits v. 8 seine Begründung in v. 9 findet, so steht anderseits der in v. 9 geschilderte gottesfürchtige Wandel Noes in einem großen Gegensatz zur Gottlosigkeit der andern Menschen und gibt eben dadurch zu erkennen, warum der göttliche Auftrag gerade an Noe gerichtet wird. Dieser grelle Kontrast gab dem Schriftsteller den natürlichen Übergang zur Ankündigung der Flut. Freilich hätte dazu ein einfacher Rückverweis genügt. Da dieses Mittel dem hebräischen Erzählungsstil jedoch fremd ist[2], so wiederholte der Autor das bereits Gesagte.

Ist diese Erklärung richtig, so wird man freilich doch erwarten, daß die Wiederholung entsprechend kurz gefaßt und auch nach ihrem besondern Zwecke anders geformt ist. Beides trifft zu. Die Kürze behauptet Sch.[3] selbst. Dabei ist eine Auslassung charakteristisch: 6, 5—7 reut es Gott, den Menschen erschaffen zu haben; am Ende einer Periode schaut er also auf ihren Anfang zurück. 6, 11 f dagegen ist der Gesichtspunkt verändert. Gott schaut auf Noe, der eine neue Zeit im Gegensatz zum verdorbenen Geschlecht der Vergangenheit einleiten wird. Die Rückbeziehung auf die Erschaffung des Menschen fehlt 6, 11 f.

In der Schilderung des sittlichen Verderbens selber ist ferner eine Steigerung enthalten. Während 6, 5 die Übeltaten der Menschen „zahlreich“ sind, zeigt sich 6, 11 die Erde immer verderbter und wurde „voll“ von Freveltaten; anderseits ist nicht angegeben, was 6, 1 ff ausgeführt ist, wie und wodurch diese gründliche Entartung der Menschheit eintrat[4]. Daß jedoch das Maß nun voll ist, rechtfertigt die endgültige Strafsentenz von v. 13 ff.

---

[1] Sch. 34. [2] Ewald 165.
[3] S. 34.
[4] Dillmann 139.

So kann 6, 5—7 und 6, 11 12 von einer formellen, „überflüssigen“ Wiederholung nicht die Rede sein. An den übrigen Stellen muß die Behauptung gänzlich bestritten werden.

Zweimal werde die Flut angekündigt! Mit demselben Recht könnte man dreimal sagen. Denn im Lichte von 7, 4 und 6, 17 wird auch 6, 3 ff nichts anderes angekündigt als die Flut. Man wird dem entgegenhalten, daß die Strafe erst 6, 17 spezifiziert werde. So verhält es sich allerdings. Aber auch zwischen 6, 17 und 7, 4 liegt ein deutlicher Fortschritt des Gedankens. 7, 4 wird der Zeitpunkt für den Eintritt der Flut mitgeteilt, der nach 6, 17 noch ungewiß ist.

Ebenso verhält es sich mit dem doppelten Auftrag, in die Arche zu gehen. Das erste Mal geschieht es, um Noe überhaupt über den Zweck des Fahrzeuges zu unterrichten, welches er bauen soll. Das andere Mal ist es die Aufforderung, nach Vollendung der Arche und angesichts der Flut, jetzt hineinzugehen. Dieser Unterschied wird auch schon sprachlich angedeutet, indem, übereinstimmend mit dem anderweitigen Gebrauch des Verbums[1], 6, 18 Perfektum, dagegen 7, 1 Imperativ gesetzt ist.

Allein der zweifache Einzugsbericht! Dieser soll 7, 7 ff und 7, 13 ff enthalten sein. Indes fällt äußerlich schon der Wechsel des Tempus auf: ויבא 7, 7, בא 7, 13. Sodann geht 7, 4 die Mitteilung voraus, daß die Flut in sieben Tagen eintreten werde. Wenn aber daran die Aufforderung geknüpft wird, die Arche zu beziehen, so ist für den Einzug offenbar angenommen, daß die mannigfachen Zurüstungen nicht von heute auf morgen abgeschlossen sein können, sondern eine längere Frist beanspruchen. Damit ist aber die Möglichkeit gegeben, daß am ersten Tage schon von Noe gesagt werden kann, er sei in die Arche gegangen, und doch nicht behauptet sein muß, daß „die Bewohner der Arche beim Beginn der Flut bereits sieben Tage in der Arche waren“[2]. Wenn daher 7, 13 lediglich noch einmal berichtet würde, Noe sei in die Arche gekommen, so könnte schon eine so einfache Wiederholung nicht befremden.

Allein die zweite Mitteilung geschieht in einer Form, die deutlich diese Möglichkeit bestätigt und überraschend modifiziert. Verstand es sich auch von selbst, daß Noe samt Familie und

---

[1] Gesenius-Kautzsch § 106 m.

[2] Sch. 25.

Tieren bei Beginn der Flut in der Arche ist, so verstand es sich nicht von selbst, wann er näherhin soweit mit den Vorbereitungen gediehen war, um selbst endlich hineingehen zu können. Das war der Fall gerade am Tage, an dem die Flut anfing, also eben noch zu rechter Zeit. Dem Schriftsteller schien dieses merkwürdige Zusammentreffen so wichtig, daß er es ausdrücklich hervorgehoben hat: בעצם היום הזה בא. Er verwendet das Perfektum im Sinne der Bestätigung einer abgeschlossenen Handlung und zum Ausdruck der Gleichzeitigkeit mit dem Vorausgehenden[1].

Sch. meint, damit solle das Ereignis dieses Tages beschrieben werden. Allein abgesehen davon, daß in einer lebendigen Schilderung eher das Imperfektum stehen würde[2], wozu die durch בעצם auffallend stark pointierte Zeitbestimmung, wenn es der Leser gar nicht anders erwartet hat?

Anders verhält es sich aber mit der Frage, ob der Text auch eine genaue Angabe darüber machen will, an welchem Tage die Tiere eingezogen sind. Es scheint so zu sein, da v. 14, 15, 16ᵃ von den Tieren handeln. Eine sachliche Unmöglichkeit liegt auch keineswegs vor. Nach der Unterbringung der Nahrungsmittel und der Sammlung der Tiere ist es wohl denkbar, daß der Einzug der Tiere und Menschen den Abschluß am letzten Tag gebildet hat. Der Ausführlichkeit in den übrigen Abschnitten der Geschichte und dem liebevollen Interesse, womit der Erzähler gerade bei Einzelheiten verweilt, würde es auch durchaus entsprechen, wenn er in behaglicher Breite diese rührenden Augenblicke vor der großen Katastrophe schildern würde[3].

Diese Deutung wird aber jedenfalls durch den Text nicht notwendig gemacht. Das Imperfektum in v. 15 kann auch lediglich eine logische Folge, z. B. einen Gegensatz bezeichnen = die Menschen traten an diesem Tage ein, während die Tiere schon gekommen waren ... „gleich als hielte Noe eine Musterung der paarweise in die Arche einziehenden Tierarten ab". So

[1] Schon Cornelius a Lapide betont: „ingressus est significat hic actum non inchoatum, sed completum et perfectum." Tuch 131. Hoberg, Genesis 93.

[2] König, Lehrgebäude II § 158.

[3] Ewald 162: „Der Erzähler kann sich von dem auffallenden Gedanken nicht trennen, daß Noe gerade an dem Tage, wo der Regen anfing, schon mit allem, was Gott befohlen, das Schiff bestiegen hatte."

faßt denn Hoberg[1] die drei Verse als Umstandssätze. Sie schildern dann den Zustand, den die Familie des Patriarchen antraf.

Vielleicht führt aber Text und Kontext noch einen Schritt weiter.

Der Wortlaut scheint an syntaktisch entscheidenden Stellen unsicher. LXX leiten v. 14 ein: *καὶ πάντα τὰ θηρία κατὰ γένος κτλ.*, und fahren nach den meisten Hss fort v. 15: εἰσῆλθον πρὸς Νῶε κτλ. M dagegen hat v. 14: המה וכל־החיה und beginnt v. 15: ויבאו. Wenn mit ויבאו v. 15 ein neuer Satz anfängt, scheint also v. 15 prädikatlos zu sein. Dieser Not ist in LXX abgeholfen. Korrigiert man jedoch M nach LXX, so entsteht eine neue grammatische Härte: in dem langen Verbalsatz v. 14f folgt das Verbum erst auf die große Reihe der Subjekte von v. 14. Ein Vergleich mit v. 16[a] ließe zudem eher auch das Perfektum in v. 15 erwarten.

Dazu gesellt sich ein zweiter Umstand: 16[b] ist auffallend weit von seinem Beziehungswort getrennt. Zwar vermutet Klostermann[2], daß an Stelle des Gottesnamens ursprünglich Noe gestanden habe, wie ja auch im babylonischen Sündflutbericht Utnapischtim selber die Türe verschließt und auch bei dem ganzen Tenor der biblischen Erzählung, die Noe überall selbst handeln läßt, dieser Zug nicht überraschen würde. Dann müßte freilich בעדו reflexiv verstanden sein. סגר kommt wirklich in dem Sinne von „die Türe hinter sich zumachen“ auch anderwärts vor[3]. Gegenüber der einhelligen Bezeugung des Gottesnamens vermögen jedoch diese Argumente die Änderung nicht wahrscheinlich zu machen.

Ist aber Noe nicht Subjekt in 16[b], so schließt sich die Mitteilung am natürlichsten an eine solche Angabe an, welche enthielt, daß Noe als letzter die Arche betreten hat. Das geschieht v. 13: Die vv. 14, 15 und 16[a] hätten danach den Sinn einer erklärenden, ergänzenden, korrigierenden Zwischenbemerkung, die anfänglich nicht im Kontext gestanden haben mag, sondern nur als Glosse an den Rand geschrieben war. Sie würde dem Mißverständnis begegnen, als wären durch v. 13 vor dem Torschluß erst die Menschen in der Arche gewesen.

Diese Annahme erklärt nun auch die sprachlichen Unebenheiten dieser Verse selber. Der etwaigen Meinung gegenüber,

---

[1] Genesis 94. [2] I 40. [3] z. B. 2 Kg 4, 4.

daß am entscheidenden Tage nur die Familie Noes schon in Sicherheit war, schließt M korrigierend an: החיה וכל וגו׳ und erklärt dann im folgenden Vers konsequent, wie es kam, daß auch sie schon zur Stelle waren. v. 14 und 13 haben somit das Prädikat gemeinsam, während v. 15 ein neuer Satz beginnt und v. 16^a den Anschluß an 16^b sucht. LXX ist der glossatorische Charakter dieser Teile entgangen. Daß ihre Lesart nicht eine kritische Variante bedeutet, ergibt sich positiv daraus, daß mehrere Minuskelhandschriften zwar die Lücke vor v. 14 haben, vor v. 15 aber doch *καί* aufnehmen, was aus dem griechischen Text heraus ganz unverständlich ist.

Nun wird auch noch eine Reihe weiterer Eigentümlichkeiten begreiflich: Die Verse bringen sachlich nichts Neues, sind auch formell nicht notwendig, um einen Übergang zu vermitteln, sondern lediglich eine Herübernahme von 7, 8f, wobei das Verzeichnis der Tiere noch durch Einzelheiten aus 7, 21ff vervollständigt ist. Sie stören vielmehr nicht nur äußerlich, sondern auch durch ihren Inhalt den Zusammenhang, indem sie „eine dem übrigen Text fremde Tendenz“ aufweisen. Denn nachdem v. 13 ja eben im Gegensatze zu allen übrigen Lebewesen besonders auffällig hervorheben wollte, daß Noe und seine Familie am entscheidenden Tage in die Arche trat, konnte nicht gleichzeitig ein Kontrast in Hinsicht auf dieselben Objekte, aber unter einem ganz andern Gesichtspunkte beabsichtigt sein. Diese Wiederaufnahme des Schicksals der Tiere in die Erzählung ignoriert die bereits vorhandene Gegenüberstellung von 7, 13 gegen 7, 7. Gehörten daher die drei Verse zum ursprünglich gedachten Text, so würden sie die stilistische Wirkung von 7, 13 aufheben und dem doch so auffällig scharf markierten Datum die besondere Bedeutung nehmen. 7, 14—16^a kommen daher alle Merkmale zu, welche den späteren Einschaltungen, mögen sie vom Autor selber oder von fremder Hand herrühren, eigentümlich sind[1]. Auf keinen Fall aber können sie in Verbindung mit 7, 13 als Unterlage für die Behauptung eines systematischen Doppelberichtes gelten.

Daß endlich der Beschluß Gottes, keine Flut mehr zu senden, den er 8, 21 sich selbst gegenüber, 9, 8 zu den

[1] Eerdmans I 31: „7, 14—16 ist ihre spätere Herkunft an die Stirn geschrieben.“ — Bernheim 373ff.

Geretteten ausspricht, zu dieser Annahme nicht rechtfertigt, gibt Sch.[1] selbst zu.

Die „Wiederholungen“ sind also nicht imstande, die literarische Komposition der biblischen Sündfluterzählung zu begründen, für welche Sch. eintritt. Wird ihre Annahme durch die „Widersprüche“ notwendig?

1. Die Zahl der Tiere. Wird 6, 19 gesagt, Noe solle nur je ein Paar Tiere mitnehmen, 7, 2 dagegen je 14 reine und 4 unreine? Die Beantwortung dieser Frage wird davon abhängen, wie die Zahlangaben zu verstehen sind, ob als Kardinal- oder Distributivzahlen, und ob überhaupt beidemal die Zahl fixiert sein will. Letzteres ist 7, 2 zweifellos der Fall. Noe muß wissen, wie viele Tiere jeder Ordnung er mitnehmen muß. Ausschlaggebend für die Zahl ist die rituelle Reinheit. Doch werden nicht die Einzeltiere gezählt, sondern die Paare. Paarweise werden sie auch in der Arche 7, 9 untergebracht. In 7, 9 hat die Zahl lediglich die Bedeutung, die Ordnung anzugeben, in der die Tiere kommen. In diesem prädikativen, zuständlichen Sinn können daher die Zahlen auch 6, 19 gebraucht sein = paarweise, zu zweit. Hier handelt es sich freilich um die Auswahl der Tiere. Aber ganz zu Unrecht behauptet Sch., daß diese allgemeine Fassung gar nicht in den Zusammenhang passe, „wo z. B. die Maße und die andern Verhältnisse der Arche mit ungemeiner Sorgfalt und Genauigkeit angegeben werden“. Im Gegenteil! Mit dieser Ausführlichkeit ist die Angabe, welche allgemein von der paarweisen Sammlung der Tiere spricht, wohl verträglich. Eher müßte die Detailangabe verwundern. Denn es war zwar von unmittelbarem Interesse für Noe, die Maße des Fahrzeuges zu wissen. Dagegen liegt kein zwingender Grund zur Annahme vor, daß er selbst weitum die Tiere zusammengesucht hätte. Dazu hätte er freilich genaue Zahlangaben ebenso von Anfang an notwendig gehabt. Allein es ist den Umständen entsprechender, daß er bloß den Bau der Arche besorgte, während ihm Gott die Tiere instinktmäßig auf die kritische Zeit zuführte. Aus der erschienenen Menge wählte sie Noe mit der 7, 2 gegebenen Beschränkung aus. Nun hatte die bestimmte Zahlangabe aktuelle Bedeutung; 6, 19 wäre nicht einzusehen, was Noe damit gedient gewesen wäre. Denn für den Umfang seiner Vor-

[1] S. 35.

bereitungen reichten die erhaltenen Winke aus. Die sachlichen Erwägungen machen also die Annahme von Sch. im Gegenteil unwahrscheinlich und stützen die andere Vermutung, daß die Zahl in 6, 19 so allgemeine Bedeutung hat wie 7, 9.

In derselben Richtung weist ein anderer Vergleich von 6, 19 mit 7, 2. Während die Zahl 7, 2f absolut hingestellt ist, liest man 6, 19f jeweils den Zusatz מכל, und zwar trotzdem die Gesamtheit der Lebewesen immer noch zuvor bezeichnet wird, von welcher Noe das Paar nehmen soll. Wenn hier der Nachdruck auf der Zahl liegt, so ist nicht ersichtlich, was der Zusatz erklären will, und doch soll er offenbar etwas hinzufügen, was שנים für sich noch nicht enthält. Welches dieser Gedanke ist, gibt להחיות zu erkennen. Diese Zweckangabe, welche sich nur in diesem Zusammenhang, da aber zweimal, und zwar nach dem Zahlwort findet, begründet, warum שנים מכל = „immer zwei" genommen werden sollen[1]. Daraus ergibt sich aber von neuem, daß 6, 19 die Tiere nicht zählen, sondern einfach ausdrücken will, daß sie paarweise in die Arche gehen sollen.

2. Die chronologischen Widersprüche. Darauf legt Sch. den Hauptwert. Und doch ist von jeher der kritische Wert der Zahlen gerade im AT sehr gering eingeschätzt worden, zumal ja die Übersetzungen systematische Änderungen aufweisen. Nichts ist auch leichter, als in einen schon fertigen Text eine Chronologie einzutragen oder doch in Einzelheiten zu kürzen oder zu erweitern, ohne daß damit erwiesen wäre, daß die Erzählung selbst aus ebenso vielen Quellschriften entstanden ist.

Für die Sündflutgeschichte im besondern ist die Zahlenunsicherheit wiederholt festgestellt worden[2]. Die Frage ist jedoch hier diese: ob der Weg von Sch. die chronologischen Schwierigkeiten löst. Bereits wurde hervorgehoben, daß sich diese Erwartung nicht bestätigt. Es fragt sich daher weiter, ob die Lösung von Sch. überhaupt im Text begründet ist.

Daß ein doppelter Flutbeginn berichtet werde, ist schon als unzutreffend dargetan worden.

---

[1] Hoberg, Genesis 80. Volck: REP XIV 140ff.

[2] Vgl. z. B. Bonfrerius, Praeloquia in totam Scripturam sacram can. 19f; Simon 34f: „L'Histoire du Deluge est ... embarrassée, principalement dans ce qui regarde le tems que les eaux demeurerent sur la terre."

Was nun die Flutdauer betrifft, so ist es richtig, daß es nur 40 Tage regnet. Das ergibt sich aus 7, 4 verglichen mit mit 7, 12[1]. Mit dieser Zeit ist jedoch die Flutzeit nicht identisch. Wenn Sch. den Schluß, daß die Flut 40 Tage dauert, aus 7, 17[a] zieht, so übersieht er, daß dazu grammatisch und inhaltlich 7, 17[b] gehört, worauf bereits Aben Ezra[2] aufmerksam macht, und darum der Gedanke des ganzen Verses ist: Als die Flut 40 Tage auf der Erde war, da . . . Es wäre auch an und für sich unmöglich, daß nach den starken Wasserergüssen während 40 Tagen am letzten Tage schon das Ende der Katastrophe gekommen wäre, wollte man nicht eine ganz außerordentliche Art und Weise annehmen, wie sich die Wasser verlaufen haben. Aber eben die Abnahme der Wasser vollzog sich auf natürliche Weise und daher sehr langsam.

Betrachtet man aber anderseits die Verse, in denen von 150 Tagen die Rede ist, losgelöst von diesen, so fehlt die Angabe der Regenzeit, und man ist genötigt, diese entweder willkürlich zu begrenzen oder die 150 Tage im Sinne der 40 Tage zu fassen und also auch für Regentage anzusehen. Beide Annahmen entbehren der Grundlage. Wenn es Sch.[3] für selbstverständlich hält, daß die vv. 18—24 einen mehr als vierzigtägigen Regen nicht bloß andeuten, sondern auch voraussetzen, so könnte er sich höchstens auf den Begriff des Verbums גבר stützen, welches in diesem Zusammenhang dreimal vorkommt: vv. 18 19 24. Das erstemal ist ohne Zweifel von dem Anschwellen der Wasser die Rede, allein nicht sowohl wegen גבר als wegen רבה, das schon v. 17, nach v. 18 aber nicht mehr steht. רבה drückt offenbar den Umfang aus, גבר kann die Intensität, die Gewalt der Wasser bezeichnen. Diese Bedeutung stimmt zu der anderweitigen Verwendung der Wurzel und zu der Bedeutung, welche sie im Arabischen und Äthiopischen hat[4]. So übertragen auch LXX sowohl 7, 18 wie 7, 19 גבר mit ἐπεκράτει. Nur 7, 24 wechseln sie und setzen: ὑψώθη. Darin folgt ihnen aber weder A, der ἐδυναμώθησαν, noch Σ, der

[1] Cornelius a Lapide zu 7, 12: „Putat Oleaster non tantum per dies hos 40 sed etiam per 150 sequentes, continuo pluisse, verum Scriptura tantum asserit, 40 diebus pluisse, quo satis innuit, post 40 dies cessasse."

[2] Matthaeus Polus 89. [3] S. 29.

[4] Vgl. J. D. Michaelis, Supplementa ad lexica hebraica, Gottingae 1792, 261 ff. S. auch Halévy I 121.

ἐπεκράτησεν beibehält. Dagegen nahm die altlateinische Bibelübersetzung den Wechsel an, indem sie 7, 24 ויגברו mit exaltata est (aqua) überträgt[1]. Wenn daher Hieronymus v. 18 dasselbe hebräische Wort mit „vehementer inundaverunt", v. 19 mit „praevaluerunt" und v. 24 mit „obtinuerunt" wiedergibt, so variiert er nur גבר, ohne wie LXX eine neue Bedeutung einzuführen. Daher verdienen diese den Tadel von Sch., daß die Übersetzung ein Ausgleichsversuch sei. Die Übersetzung des hl. Hieronymus aber entspricht der auch sonst bei ihm wahrzunehmenden Eigentümlichkeit, dasselbe Wort an verschiedenen Stellen mit Beibehaltung des Sinnes verschieden wiederzugeben.

Vergleicht man mit der Grundbedeutung von גבר = stark sein: 8, 3 f, wo berichtet wird, daß die Wasser nach 150 Tagen zurückgingen und die Arche am 17. des siebten Monats zum Stehen kam, so ist damit die Beziehung gewonnen, in welche גבר gesetzt werden muß. Diese Beziehung ist die Arche. Solange sie auf dem Wasser hin und her getrieben wird, ist Hochflut; sobald sie gestrandet ist, sind die Bewohner dem Gewoge der Wellen entrissen und auf festem Boden. Die Flut, gegen welche sie in der Arche Schutz suchten, ist also überstanden.

Wie sehr die Arche in diesem Abschnitt gerade im Mittelpunkt des Interesses stehen soll, wird schon 7, 17$^{b}$ deutlich, wo berichtet wird, daß die anwachsenden Wasser die Arche emporheben. Auch der in verschiedenen Redewendungen ausgesprochene Tod aller Landbewohner läßt den Gegensatz: Noe allein blieb übrig und die, welche bei ihm in der Arche waren, stark hervortreten[2]. Schließlich aber ergibt sich positiv der Schluß, daß 7, 24 weder eine sich nach dem vierzigsten Regentage gleichbleibende Höhe der Wasser[3] noch den Höhepunkt

---

[1] Auf die Variante macht schon Augustin aufmerksam, bevorzugt sie jedoch nicht. Vgl. Quaestiones in Heptateuchum 1, 11 (M, P. lat. XXXIV 550): „Quod scriptum est: *et exaltata est aqua super terram centum quinquaginta dies,* quaeritur utrum ad hunc diem creverit an per tot dies in altitudine qua creverat manserit, quoniam alii interpretes planius videntur hoc dicere. Nam Aquila dixit: ‚obtinuit', Symmachus: ‚praevaluerunt', id est aquae."

[2] Hoberg, Genesis 95.

[3] Diese Ansicht vertritt Chrysostomus, Hom. 25 in Gen. c. 6 (M, P. gr. LIII 227). Von den Späteren z. B. Cornelius a Lapide und Calmet in ihren Kommentaren. Vgl. auch die ausführlichen Berechnungen von J. Scaliger (Opus de emendatione temporum, Genevae 1629, 371 f),

der bis zum hundertfünfzigsten Tage anschwellenden Flut[1] bezeichnet, aus der Tatsache, daß die Strandung der Arche die Folge eines schon starken Wasserrückganges ist.

Dieses Gegenargument leitet zur Prüfung des letzten chronologischen „Widerspruches“ über, welcher das Ende der Sündflut betrifft. Denn wenn man in 7, 24 die angeführte Meinung ausgedrückt fand, so schien sie bestärkt durch den folgenden Vers 8, 1, der erst nach der Angabe der hundertfünfzigtägigen Flutzeit berichtet, daß Gott einen Wind geschickt, die Schleusen des Himmels und die Quellen der Tiefe geschlossen habe. An der Richtigkeit der Ansicht erweckt aber schon ein Vergleich der Ausdrücke, womit das Sinken der Wasser bezeichnet wird, mit der Mitteilung von 8, 3ᵇ und 8, 4 Bedenken; denn 8, 3ᵇ und 8, 4 beziehen sich auf 7, 24:

8, 1: וישׁכו, LXX ἐκόπασε, V imminutae sunt: Folge des Windes.

8, 3ᵃ: וישבו ... הלוך ושוב, LXX ἐνεδίδου ... πορευόμενον, V reversaeque sunt ... euntes et redeuntes: Folge des Schlusses aller Wasserquellen.

8, 3ᵇ: ויחסרו, LXX ἠλαττονοῦτο, V coeperunt minui: Folge des Wasserrückganges.

8, 4: ותנח התבה, LXX ἐκάθισεν ἡ κιβωτός, V requievitque arca: Folge desselben Wasserrückganges und des 8, 3ᵇ erreichten Stadiums.

8, 5ᵃ: היו הלוך וחסור, LXX ἠλαττονοῦτο, V ibant et decrescebant.

8, 5ᵇ: נראו ראשי ההרים, LXX ὤφθησαν, V apparuerunt: Folge des (erneuten, weiteren?) Wasserrückganges.

8, 7: עד־יבשת המים, LXX ἕως τοῦ ξηρανθῆναι τὸ ὕδωρ, V donec siccarentur aquae: Solange fliegt der Rabe aus der Arche hinaus und kehrt in die Arche zurück[2].

8, 8: הקלו, LXX εἰ κεκόπακε, V si cessassent: Zweck der Taubenaussendung.

8, 9ᵃ: לא־מצאה מנוח, LXX οὐχ εὑροῦσα ... ἀνάπαυσιν (τοῖς ποσίν), V cum non invenisset, ubi requiesceret (pes eius): Ergebnis der ersten Taubenprobe.

---

H. Drexelius (Noe architectus arcae in diluuio nauarchus descriptus et morali doctrina illustratus, Monachii 1639, 286 f) und A. Kircher (Arca Noe, Amstelodami 1675, 156). [1] So mit vielen andern Sch. 27.

[2] J. Göttsberger: BZ VI (1908) 113 ff.

8, $9^{b}$: מים על־פני כל־הארץ, LXX ὕδωρ ἦν ἐπὶ πᾶν τὸ πρόσωπον τῆς γῆς, V aquae erant super universam terram: Grund für die Erfolglosigkeit der ersten Taubenprobe.

8, $11^{a}$: עלה־זית טרף, LXX φύλλον ἐλαίας κάρφος, V ramum olivae virentibus foliis: Ergebnis der zweiten Taubenprobe.

8, $11^{b}$: קלו המים, LXX κεκόπακε, V cessassent: Schluß Noes aus dem Ergebnis der zweiten Taubenprobe.

8, 12: לא־יספה שוב ... עוד, LXX οὐ προσέθετο τοῦ ἐπιστρέψαι ... ἔτι, V non est reversa ultra: Ergebnis der dritten Taubenprobe.

8, $13^{a}$: חרבו המים, LXX ἐξέλιπε, V imminutae sunt: Zustand am ersten Tag des neuen Jahres.

8, $13^{b}$: וירא והנה חרבו פני האדמה, LXX καὶ εἶδεν ὅτι ἐξέλιπε τὸ ὕδωρ ἀπὸ προσώπου τῆς γῆς, V viditque quod exsiccata esset superficies terrae: Überzeugung Noes durch Augenschein vom Zustand der Erde.

8, 14: יבשה הארץ, LXX ἐξηράνθη ἡ γῆ, V arefacta est terra.

Für die allmähliche Abnahme der Wasser verwendet also der Schriftsteller eine ganze Reihe verschiedenartiger Ausdrücke, welche das Ende des furchtbaren Ereignisses vom Hochstand der Flut bis in die mehrfachen Stadien der Erdabtrocknung dartun sollen. Ein bloßer Überblick über die 14 ersten Verse des achten Kapitels bestätigt aber schon die Vermutung Augustins, daß die Ordnung innerhalb der Verse nicht gleichmäßig chronologisch ist[1]. Denn 8, $9^{b}$ steht noch die ganze Erde unter Wasser[2], während 8, $5^{b}$ bereits die Bergspitzen frei

[1] Augustinus, Quaestiones in Heptateuchum 1, 13 (M, P. lat. XXXIV, 551) zu Gn 8, 9: „quaestio est quomodo columba non invenerit, ubi resideret, si iam, sicut narrationis ordo contexitur, nudata fuerant cacumina montium. Quae videtur quaestio aut per recapitulationem posse dissolvi, ut ea posterius narrata intelligantur, quae prius facta sunt; aut potius, quia nondum siccata fuerant."

[2] Diese Tatsache macht die zweite Lösung Augustins (= quia cacumina nondum siccata fuerant) unmöglich. Nur unter Abschwächung von ἐπὶ πᾶν τὸ πρόσωπον v. $9^{b}$ konnte auch Chrysostomus (Hom. in Gen. 26, 4: M, P. gr. LIII 235) erklären: οὐ ... εἶπεν (ἡ Γραφή) ἁπλῶς· „Οὐχ' εὑροῦσα ἀνάπαυσιν", ἀλλὰ „τοῖς ποσὶν αὐτῆς" προσέθηκεν, ἵνα διδάξῃ ἡμᾶς, ὅτι, εἰ καὶ ἔληξεν ἐκ μέρους τὰ ὕδατα καὶ αἱ κεφαλαὶ τῶν ὀρέων ὤφθησαν, ἀλλ' ἔτι ἀπὸ τῆς πλησμονῆς

sind. Für 8, 9ᵇ ist daher ein Zeitpunkt gedacht, welcher keinen oder nur einen schwachen Rückgang der Wasser aufwies. Da die Vogelszene überhaupt unlöslich mit 8, 9ᵇ verbunden ist, so ergibt sich, was sich auch aus inneren Gründen als natürlich vermuten läßt, daß die 8, 6—12 berichteten Versuche Noes zeitlich früher anzusetzen sind, als die äußere Stellung im Kontext zunächst erwarten läßt. Dieses Ergebnis mahnt zur Vorsicht in der Datierung der vorauf erzählten Ereignisse. Was besonders 8, 3ᵇ und 8, 4, deren Beziehung auf 7, 24 und Gleichzeitigkeit auch Sch. behauptet, betrifft, so zeigen namentlich die nachdrücklichen Bezeichnungen in 8, 3ᵃ, daß der Schluß der sämtlichen Wasserquellen verbunden mit dem Wind 8, 1 die Flut schon bedeutend zum Sinken brachte, ehe noch von einer ausdrücklichen Datierung die Rede ist. Das geschieht erst 8, 3ᵇ, wo von einem Wasserrückgang nach **den** 150 Tagen gesprochen wird. Damit wird keineswegs der **Anfang** der Flutabnahme mitgeteilt, so sehr auch LXX und V einer solchen Ansicht recht zu geben scheinen. Denn ויחסרו ist bereits die Folge des Falles und bezeichnet daher entweder überhaupt den immer weiter fortschreitenden Fall oder die Abnahme von einem gedachten Stadium aus, welches nach 150 Tagen erreicht war. Die Beziehung auf ein Objekt würde auch ganz der relativen Bedeutung von חסר entsprechen, das im Grunde soviel wie „Mangel haben" ausdrückt. Insofern ist dann auch ἐλαττονοῦσθαι und „coepisse minui" zutreffend, als die Ausdrücke einen Ausgangspunkt bezeichnen wollen. Nur ist dieser nicht der Hochstand der Flut, sondern der Augenblick, da die Wasser von der Arche ablaufen, diese also außer Wasser gesetzt wird.

---

τῶν ὑδάτων καὶ αὐταὶ τῶν ὀρέων αἱ κεφαλαὶ βορβορώδεις, ἢ τελματώδους ἰλύος ἦσαν πεπληρωμέναι. Διὸ οὐδὲ στῆναί που ἰσχύσασα ἡ περιστερά, οὐδὲ τροφὴν κατάλληλον εὑρεῖν δυναμένη, ὑπέστρεψε, διὰ τῆς ἐπανόδου διδάσκουσα τὸν δίκαιον, ὡς ἔτι πολλὴ τῶν ὑδάτων ἐστὶν ἡ φορά. Das ist nicht der Grund, den die Erzählung geltend macht, und nicht die Erkenntnis, zu der Noe gelangt; 8, 9ᵇ sagt kategorisch: כי מים על־פני כל־הארץ, und mehrere LXX-Codd. sogar: ὕδωρ ἦν ἐπὶ **παντὶ** προσώπῳ **πάσης** τῆς γῆς. Daher ist auch der Rat von **Capellus** 375f abzulehnen, den er zur Auslegung von „**non invenit**" gibt: „verba non sunt vexanda et urgenda . . . sed sunt benigna et commoda interpretatione mollienda et accipienda." Daß **Augustin** gleich richtig gesehen hat, erkannte auch der Verfasser der **Historia scholastica** 1085, welcher zwar der herrschenden Lösung gemäß zunächst dessen zweiten Grund anführt, dann aber auch noch die recapitulatio vorschlägt.

Somit fällt der Schlußtag von 7, 24 mit dem Datum von 8, 3ᵇ und 8, 4 zusammen. Die Folge davon aber ist, daß einmal 8, 1 zeitlich vor 7, 24 zu setzen ist und 7, 24 nicht den Höhepunkt der Sündflut ausdrücken kann[1].

Ergibt sich daraus die Bestätigung der behaupteten Bedeutung von גבר und der dargelegten Ansicht über das Wachsen der Flut, so leiten sich daraus auch wichtige Folgerungen über das Ende der Katastrophe ab.

Sch. findet „über die Zeit, in welcher die Erde trocken geworden", zwei verschiedene Angaben deswegen, weil er 8, 12 und 8, 13 zeitlich gleichsetzt und inhaltlich identifiziert[2]. Dieser Gleichung fehlt aber jeder Grund. Zunächst folgt daraus, daß die Taube das drittemal nicht mehr zurückkehrt, nicht, daß die Erde „jetzt vollständig trocken ist", sondern bloß, daß der Zustand der Erde innerhalb der letzten Wartezeit ein solcher geworden ist, bei welchem die Taube außer der Arche leben kann. Diese Möglichkeit ist aber vorhanden, wenn auch in den Niederungen noch Wasser steht. Also wird 8, 12 nicht dasselbe gesagt wie 8, 13. Infolgedessen beruht die Behauptung von Sch. auf einem Irrtum. Wie sollte auch die Flut erst noch (8, 9ᵇ) die ganze Erde unter Wasser halten und 14 Tage darauf schon so gründlich gewichen sein, daß die Erde vollständig trocken ist!

Sch. hat den angeblichen Zwiespalt noch erweitert, indem er die Möglichkeit erörtert, sogar 8, 11 mit 8, 14 gleichzusetzen. Allein dann haben die Worte, welche den Endprozeß der Sünd-

---

[1] Es ist beachtenswert, daß Augustin a. a. O. quaestio XII auch diese Frage aufgeworfen hat: „Quod scriptum est, post centum quinquaginta dies adductum esse spiritum super terram et desiisse aquam, et conclusos fontes abyssi, et cataractas coeli, et detentam pluviam de coelo: quaeritur utrum post centum quinquaginta dies haec facta sint, an per recapitulationem omnia commemorata sunt, quae post quadraginta dies pluviae fieri coeperunt: ut hoc solum ad centum quinquaginta dies pertineat, quod usque ad ipsos aqua exaltata est, aut de fontibus abyssi cessante iam pluvia, aut quia mansit in altitudine sua, dum nullo spiritu siccaretur; cetera vero quae dicta sunt, non post centum quinquaginta dies omnia facta sunt, sed commemorata sunt omnia, quae ex fine quadraginta dierum fieri coeperunt."

[2] Ebenso unrichtig ist aber auch die Meinung von E. Trenkle (Sündflutbericht: OP X [1908] 361; vgl. auch S. 225—233), daß das Datum 8, 13 mit dem Tag identisch sei, an dem Noe die Taube zurückerwartet. 8, 13 hat zur Vogelepisode keine innere Beziehung mehr.

flut bezeichnen, ihre Bedeutung verloren, und der exegetischen Willkür ist Tür und Tor geöffnet. יבשׁ (8, 14), קלל (8, $11^{b}$), חרב (8, $13^{a}$ $13^{b}$) sind nicht vollständige Synonyma. קלל spricht nur eine Verringerung der Wasser aus und bezieht sich direkt nicht auf den Zustand der Erde, und mit Rücksicht auf diese bedeutet חרב „nur das gänzliche Geschwundensein der Wasser", während יבשׁ „die gänzliche Trockenheit des Bodens", die Wiederherstellung des Zustandes vor der Flut angibt[1].

Die Argumentation wird vollends dadurch hinfällig, daß die Vogelszene chronologisch nicht an das Ende der Flut gehört, sondern früher angesetzt werden muß. Sie erzählt ja die Versuche, welche Noe unternahm, um vom Stand der Flut Kenntnis zu erhalten. Diese Kenntnis ist aber immer nur diskursiv, gewonnen durch Schlüsse aus dem Schicksal der Vögel. Erst am ersten Tag des neuen Jahres kann er sich durch Augenschein überzeugen. Die Vogelproben und die unabhängig davon erzählte Abnahme der Flut gehen also tatsächlich nebeneinander her.

Den Zeitpunkt der einzelnen Proben nach den parallelen Zeitangaben zu bestimmen, ist jedoch kaum möglich, weil schon das Datum, von dem auszugehen wäre, unsicher ist. Die Vogelepisode muß daher für die genaue Tages- und Monatsdatierung ausscheiden[2]. Sch. läßt die erste Vogelprobe 40 Tage nach der Erscheinung der Bergspitzen geschehen. Diese Annahme scheint sich durch die Textfolge am meisten nahezulegen, begegnet aber für sich schon zwei sachlichen Schwierigkeiten: einmal setzen die Versuche bei ihrem Beginn eine viel bedeutendere Höhe der Flut voraus, als es vor den 40 Wartetagen tatsächlich der Fall ist, sodann soll wohl die Erscheinung der Berge für Noe Veranlassung zu den Proben sein, während nirgends gesagt ist, daß er vor dem ersten Tag des neuen Jahres aus eigener Anschauung die Flut und ihre Folgen gekannt hätte. Hätte er die Berge selbst auftauchen sehen, so wäre z. B. die erste Taubenaussendung mit ihrem Zweck unnötig gewesen.

Die Schwierigkeit, die Vogelprobe nach der Erscheinung der Bergspitzen zu berechnen, wird noch dadurch erhöht, daß das Datum dieses Ereignisses selbst schwerlich richtig

[1] Hoberg, Genesis 98. Vgl. auch Michaelis a. a. O. 901.
[2] Vgl. auch Hetzenauer, Comm. in l. Gen. LXXIV u. 151.

überliefert ist. Wenn die bisherigen chronologischen Untersuchungen richtig sind, dann ist die *Irrtümlichkeit der Zeitangabe* in 8, 5$^b$ die notwendige Konsequenz; denn die Wasser sind bereits am 17. des siebten Monats so stark rückwärts gegangen, daß die Arche gelandet ist. Danach kann die Erscheinung der Bergesgipfel bei dem starken Wasserfall, wie er in wechselnden Ausdrücken geschildert ist, auf keinen Fall erst zwei Monate später eintreten.

Indessen müßte die Zahl trotzdem aufrecht erhalten und die Lösung der chronologischen Fragen vielmehr auf andere Weise versucht werden, wenn das Datum nicht auch *textkritisch* mindestens verdächtig wäre.

In 8, 5$^b$ ist schon die Wortfolge schwankend. M beginnt asyndetisch בעשירי וגו'. Die LXX-Hss stimmen fast alle darin überein, daß sie καί voranstellen oder mit δέ eine Verbindung suchen. In letzterem Falle leiten sie den Halbvers so ein: ὤφθησαν δὲ αἱ κεφαλαὶ τῶν ὀρέων ἐν τῷ κτλ. Im ersteren Falle ist aber die Reihenfolge: καὶ ἐν τῷ . . . ὤφθησαν. Mehrere (darunter Cod. A und zwei andere Unzial-) Hss haben jedoch sodann als Monatszahl nicht den zehnten, sondern den elften[1].

Vergleicht man 8, 5$^b$ mit 8, 5$^a$, so fällt auf, daß auch hier bereits עשירי vorkommt[2]. Ist עשירי 8, 5$^b$ echt, so erzählt der Halbvers eine nicht bloß logische, sondern auch tatsächliche Fortsetzung des ersten Halbverses; die Verbindung würde aber dann eher lauten ויראו. Daß bei עשירי die Monatsbezeichnung חדש fehlt[3], ließe sich (wie 8, 13) aus der Nähe von חדש in 8, 5$^a$ erklären.

Im Zusammenhang der kritischen Frage über 8, 5$^b$ steht vielleicht noch eine andere. 8, 10 wird erzählt, daß Noe nach der ersten Taubenaussendung *noch einmal* sieben Tage wartete und hernach die Taube zum zweitenmal entließ. Vorher ist aber nirgends von einem siebentägigen Wartetermin gesprochen. Daher wurden gewöhnlich zwischen der Aussendung des Raben und der ersten Probe mit der Taube als selbstverständlich sieben

[1] *Tiele* 203 behauptet, daß auch Sam und das Targum des Onkelos die Zahl 11 zeigten, nur daß sie bei ihnen nicht Monats-, sondern Tageszahl sei. Diese Ansicht ist aber zweifelhaft.

[2] *Eerdmans* I 30: „Das doppelte עשירי des hebräischen Textes beweist, daß der hebräische Text verderbt ist."

[3] *Tiele* 203 ff.

Tage Abstand ergänzt. Dagegen hat Göttsberger[1] mit Recht geltend gemacht, daß man bei der genauen Chronologie der Sündflut eine Angabe über die zeitliche Distanz erwarten darf, wenn eine solche Distanz vorhanden ist. Wenn er jedoch, um die Schwierigkeit zu lösen, für den Anfang der Raben- und Taubenepisode einen und denselben Zeitpunkt annimmt, so ist die v. 10 vorausgesetzte frühere Mitteilung damit nicht gebracht, sondern die Lücke nur um eine Stufe weiter in der Geschichte zurückverlegt. Die Lücke ist dann vor den Vogelproben anzunehmen und nur daraus zu erklären, daß im gegenwärtigen Text eine Zeitangabe ausgefallen ist. Da 8, 5 b ohnehin verdächtig ist, legt sich die Vermutung nahe, daß hier geändert wurde.

Was indes ursprünglich ist, darüber lassen sich wohl Vermutungen aufstellen, aber keine sichern Ergebnisse gewinnen[2]. Jedenfalls ist die Lesart des Cod. A zu 8, 5 ebenso irrig und noch weniger möglich[3] als die jetzige in M. Mag man jedoch darüber

---

[1] S. 115.

[2] LXX offenbart zahlreiche und bedeutsame Varianten; s. darüber Dahse: ZAW XXVIII (1908) 5f. Cod. B, dessen erste 46 Genesiskapitel freilich erst in später Zeit ergänzt sind, hat nur zwei Taubenaussendungen, die mittlere mit dem Ölzweigmotiv fehlt. An v. 9 schließt sich unmittelbar v. 12 an, aber in folgendem Wortlaut: καὶ ἐπισχὼν ἔτι ἑπτὰ ἡμέρας ἐξαπέστειλε τὴν περιστερὰν κτλ. Hier ist also sowohl πάλιν wie das kritische ἑτέρας nach ἡμέρας ausgelassen (Bibliorum SS. Graecorum Codex Vaticanus 1209 [Cod. B], denuo phototypice expressus. Pars I. Mediolani 1905).

[3] Die Lesart ist geeignet, die Lücke von rund 28 Tagen zu beseitigen, welche sonst zwischen der letzten Probe und dem ersten Tag des neuen Jahres besteht. Vgl. Sch. 30f. Nunmehr ist aber eine Harmonie nach rückwärts gestört, die wohl mit dem Datum des 1. X. beabsichtigt war. Vom 17. VII. bis 1. X. sind es (bei Lunarberechnung) gerade 75 Tage. Die erste Stufe der Flutabnahme beanspruchte also gerade die Hälfte der Zeit, welche für die (angenommene) Flutzunahme nötig war. Vgl. Dillmann 130. Beachtung verdient der Parallelismus, welchen Ambrosius behauptet (De Noe et arca c. 17: M, P. lat. XIV 390): „Considera quia eisdem numeris quibus aliqua incipiunt resolvuntur; ut diluvium coepit secundo mense anni, septima et vigesima mensis: centum quinquaginta diebus influxit diluvium, centum quinquaginta diebus aliis cessit diluvium: quadraginta diebus nimia vis coelesti imbre et fontium eruptione exaestuavit, quadraginta diebus aliis exactis postquam visa sunt capita montium, undecimo mense, primo die mensis, dimisit corvum sanctus Noe: ita constat eodem numero quo cumulatum est, diluvium esse imminutum." Hat auch in dieser Berechnung das Datum in 8, 5 b keine Beziehung auf die Zahl 150, so vermag die Chronologie, welche Ambrosius (wohl im Anschluß an Philo; vgl. Siegfried 371 ff; Heinisch 183 ff) in die Sündflutgeschichte hineinlegt, doch darauf zu leiten,

verschieden urteilen, immerhin bleiben die chronologischen Notizen, welche von Sch. zur Grundlage der Quellenscheidung gemacht worden sind, von der Entscheidung so gut wie unberührt; nur für die Feststellung des Flutendes wäre sie von einiger Bedeutung, aber nicht zugunsten einer doppelten Chronologie, sondern gegen sie. Die gegen Sch. gemachten Ausstellungen behalten ihren unabhängigen Wert. Durch die Untersuchung über 8, 5 b wird die früher ausgesprochene Behauptung über den kritischen Wert der Zahlen in der Sündflutgeschichte bestätigt.

So berechtigt auch die Chronologie in der biblischen Sündfluterzählung nicht zur Annahme von Doppelberichten, geschweige denn, daß sie dazu zwingen würde. Dazu fehlt schon das Fundament. Das Hauptargument von Sch. ist damit entkräftet.

Was er aber sonst noch an literarkritischen Gründen für seine Ansicht beibringt, hat, wie er selbst eingesteht, keine Beweiskraft. An die Untersuchung des biblischen Berichtes reiht er nämlich einen Vergleich mit der Sündfluterzählung im Gilgamesch-Epos, um zu zeigen, daß sich „die vollständige Einheitlichkeit des biblischen Berichtes" aus einem Vergleich mit dem babylonischen nicht ergibt. Diese Konsequenz kann freilich nicht gezogen werden, weil das literarische Verhältnis beider zueinander nicht bekannt ist und es sich außerdem nicht um eine babylonische Sündfluterzählung, sondern um mehrere Variationen derselben Geschichte handelt. Aus dem nämlichen Grunde läßt sich aber auch nichts Sicheres gegen die Einheitlichkeit folgern. Diese verschiedenen Rezensionen geben zwar der Möglichkeit Raum, daß es auch bei den Israeliten deren wenigstens zwei gegeben habe. Allein es handelt sich für Sch. darum, zu zeigen, daß es tatsächlich zwei gegeben habe. Die hervorgehobenen Ähnlichkeiten beziehen sich jedoch nicht etwa vorzugsweise auf eine von den Quellen J oder P, sondern auf den ganzen biblischen Bericht[1].

---

wie dasselbe entstanden ist bzw. wie die Lesart des Cod. A sich einbürgern konnte. Im letzten Grunde wird sie nichts anderes sein als eine nicht beachtete Dittographie: ΕΝ ΔΕ ΤΩΙ ΕΝΔΕΚΑΤΩΙ.

[1] Delitzsch 166: „Die Berührungen mit dem babylonischen Sündflutmythus, welcher auch selber nicht in allen Einzelheiten gleichlautet, verteilen sich auf JE und Q." Strack 37 findet es „sehr merkwürdig, daß die altbabylonische Darstellung nicht bloß den dem P bzw. bloß den dem J

Es ist rein willkürliche Mutmaßung, wenn Sch. zwischen Gi (= Gilgamesch-Epos) und J die meiste Ähnlichkeit sieht. Beiden Stücken sei gemeinsam das Verschließen der Türe — aber hier ist es Gott, dort Utnapischtim; das Öffnen des Fensters, die Aussendung von Vögeln — aber ob 8, 6—12 J oder P gehören, ist unsicher; das Opfer — paßt besser zum priesterlichen Teil. Sämtliche für J in Anspruch genommenen Ähnlichkeiten sind daher zweifelhaft.

Anderseits sind sie für P bei dem größeren Umfang der P-Stücke naturgemäß zahlreicher. Doch hebt Sch. diese Tatsache nicht hervor; vielmehr bemüht er sich, einmal zu zeigen, daß eine „genaue" Übereinstimmung zwischen Gi und P nicht vorhanden ist, sodann aber, daß die P-Stücke von den J-Stücken getrennt werden können. Die Trennung vollzieht er mit eigenartigen Gründen: der Befehl, die Arche zu bauen mit den näheren Vorschriften, das Mitnehmen von Vorräten in die Arche, das Verlassen der Arche, sei allerdings bloß von P berichtet, aber eigentlich etwas so Selbstverständliches[1], daß es ganz gut in einer Quelle fehlen konnte. Die Landung in Armenien[2] passe mehr zu Berossus, der auch von Armenien wisse, während Gi einen Berg Nisir erwähne. Die Segnung der Geretteten endlich sei in Gi gleichbedeutend mit dem Geschenk der Unsterblichkeit und scheide daher aus, weil es sich hier um etwas ganz anderes handelt. Die Analyse von Sch. ergibt also für P kein Resultat.

Die babylonischen Sündfluterzählungen bilden daher keine Stütze für die Annahme von Doppelberichten in der biblischen Flutgeschichte. Im Gegenteil. Wenn die Ansicht, welche Sch. über die Zusammensetzung von Gn 6, 5 bis 9, 17 teilt, richtig ist, so dürfte man bei der wachsenden Zahl von Sündfluterzählungen,

---

zugeschriebenen Stücken parallel ist, sondern dem ganzen jetzt in der Gn enthaltenen Berichte".

[1] In 8, 6—13 sind nach Sch. „ein paar Spuren" dafür erkennbar, daß auch J einen Baubericht gehabt hat! — 8, 13 entfernt Noe das Dach der Arche, also hat J auch ein Archendach erwähnt. — 8, 6 übersetzt Sch.: Noe öffnet das Fenster der Arche, welche er gemacht hatte! Also erzählte J auch vom Archenbau. חלון, was hier mit Fenster übersetzt wird, ist seinem grammatischen Geschlechte nach weiblich (vgl. K. Albrecht: ZAW XVI [1896] 41), aber Sch. bezieht die Relation auf Arche, was gegen den Sinn des Satzes ist. Wenn Sch. ferner חלון zur Spracheigentümlichkeit von J, צהר dagegen von P macht, so ist zunächst nicht zu beweisen, daß beides dasselbe sei (Dillmann 148), sodann zu beachten, daß צהר ein seltenes Wort, in der Genesis ἅπαξ λεγόμενον ist und daher für den Sprachbeweis ausscheiden muß.

[2] Ob diese genaue geographische Angabe überhaupt der Eigenart von P entspricht? Schon Hupfeld 16 und besonders Wellhausen (Composition 4; Prolegomena 317) finden sie geeigneter für J, dessen Richtung auch sonst mehr „ethnographisch" sei, der „in den Lokalitäten" eine viel genauere Kenntnis verrate, überhaupt die „mythische Geographie" zum Charakteristikum habe.

welche jetzt bekannt werden[1], erwarten, daß es auch Versionen gäbe, welche klar mit J oder P übereinstimmen. Nach J und P lassen sich aber bis jetzt keine Gruppen bilden.

## § 3.

## Der Turmbau.

Unter den von Sch. gewählten Stücken ist Gn 11, 1—9 das einzige, für das er die Trennung in zwei ursprünglich selbstständige Relationen ablehnt. Deswegen könnte darauf verzichtet werden, die Erzählung vom Turmbau auf die literarische Einheit zu prüfen. Wenn die Frage im folgenden trotzdem erörtert wird, so ist es durch die Beweisführung von Sch. veranlaßt.

Die Verse, auf welche sich die von Sch. bekämpfte Kritik hauptsächlich stützt, sind folgende drei:

v. 5. Da stieg der Herr herab, um die Stadt und den Turm zu sehen, den die Söhne Adams bauten,

v. 6. und sprach: Siehe, sie sind ein Volk und haben alle dieselbe Sprache; und sie haben angefangen, dies zu tun, und werden von dem, was sie sich vorgenommen haben, nicht ablassen, bis sie es im Werke vollbringen.

v. 7. Wohlan also, lasset uns hinabsteigen und daselbst ihre Sprache verwirren, daß keiner mehr die Sprache seines Nächsten verstehe!

Die organische und literarische Zusammengehörigkeit dieser Verse wurde früher nicht bezweifelt, wie überhaupt der ganze

[1] O. Weber, Die Literatur der Babylonier und Assyrer, Leipzig 1907. T. K. Cheyne, Traditions and Beliefs, London 1907. — Vgl. auch den Sündflutbericht in dem sog. mandäischen Königsbuch, transskribiert, übersetzt und mit Anmerkungen versehen von Sch. Ochser in Zeitschrift für Assyriologie XIX 69ff; über die griechischen Sündflutsagen O. Gruppe, Griechische Mythologie und Religionsgeschichte (Handbuch der klassischen Altertumswissenschaft, herausg. von J. v. Müller V, 2) I, München 1906, 443ff. — So weit waren die vorstehenden Ausführungen schon vor mehr als Jahresfrist abgeschlossen. Inzwischen hat H. V. Hilprecht die Fragmente eines neuen Berichtes herausgegeben, von dem man schon jetzt urteilen darf, daß er die von Sch. geübte Kritik als Konstruktion verwirft. Zurückhaltung ist freilich angebracht. Vgl. Katholik XC (1910) 476f; Zeitschrift für katholische Theologie XXXIV (1910) 585ff und BZ VIII (1910) 225ff. Die übliche Datierung von P, der auch Sch. zuzustimmen scheint, ist sicher unhaltbar.

Abschnitt über den Turmbau von der Mehrzahl der Kritiker als ein in sich geschlossenes Stück betrachtet wurde. Calmet[1] ist vielleicht der einzige unter den älteren Exegeten, der eine Textverderbnis vermutet hat.

Die Quellenscheidung datiert aus neuester Zeit.

Seit Astruc ist im Gegensatz zur vorangehenden Völkertafel gewöhnlich J als Quelle angenommen worden. Nöldeke teilte v. 1—7 P, v. 8—11 R (= Redaktor) zu, den Böhmer als Verfasser der ganzen Erzählung ansah[2]. Erst Th. Naville[3] schlug eine Scheidung in zwei Urkunden vor. Von Bedeutung ist aber dieser Gedanke nicht durch ihn, sondern durch Gunkel geworden. Gunkel[4] sucht darzutun, daß in der Genesiserzählung zwei Berichte durcheinandergehen: in dem einen ist vom Stadtbau, in dem andern vom Turmbau die Rede. Gegen diese Scheidung wandte sich O. Happel[5]; er versuchte die Lösung der Frage auf folgende Weise: Gn 11, 1—9 besteht nicht aus zwei vollständigen, ineinandergeschobenen Parallelberichten, sondern aus zwei Urerzählungen (Turm- und Stadterzählung), die später erweitert und verkürzt und schließlich von einem Schlußredaktor in die jetzige Form gebracht wurden. Happel lehnt also Gunkel nicht ganz ab, sondern modifiziert ihn.

Sch. berücksichtigt bei seiner Ausführung hauptsächlich den Aufsatz von Happel. Dieser verwirft mit Gunkel „die Annahme eines mehrmaligen Hin- und Herfahrens Gottes zwischen Himmel und Erde“ aus zwei Gründen: „Das müßte erstens im Text angedeutet sein, und zweitens wäre die Vorstellung, daß Gott nach geschehener Orientierung in den Himmel zurückkehre, um über die weiteren Schritte sich zu beraten, sicherlich Gottes unwürdig.“ Diese zwei Bedenken Happels erscheinen Sch. gegenstandslos. Gegen das erste macht er geltend, daß sich die Rückkehr Gottes nach v. 5 leicht ergänzen lasse, wie denn ohnehin vor v. 8 manches als selbstverständlich hinzugedacht werden müsse. Dem zweiten gegenüber verweist er auf den im Alten Testament wiederholt ausgesprochenen Gedanken einer himmlischen Ratsversammlung und auf die Pluralbenennungen Gottes, aus denen die Möglichkeit einer Be-

---

[1] „Animadvertisse iuvat turbatum esse sermonis Mosaici contextum ... unde suspicandi locus nonnullis de secundo quodam descensu sermonem esse.“

[2] Zur Geschichte der Quellenscheidung in diesem Abschnitt vgl. Budde, Urgeschichte 371f; Green 143f.

[3] Bei Strack 45. Naville sprach sich, wie Gunkel nun erklärt (Genesis 93), in Genf 1895/96 nur mündlich aus.

[4] Genesis 92ff. [5] S. 225ff.

ratung mit den Engeln folge. Wenn daher aus dem Text gefolgert werden müsse, daß Jahwe mehrmals hin und her gefahren sei, so dürfe daraus noch nicht geschlossen werden, daß es sich um zwei Berichte handle. Zur positiven Konstatierung eines Doppelberichtes reichten auch die Stellen, wo von Turm und Stadt die Rede sei, nicht aus[1]. Überdies sei Happels Erklärung der literarischen Komposition der Turmbauerzählung zu gekünstelt.

Ob jedoch damit die Ansicht, daß Doppelberichte vorliegen, widerlegt ist? Die Argumente wider die positive Begründung von Doppelberichten sind wohl beweiskräftig[2]; die andern dagegen, welche die Bedenken Happels wegen des mehrmaligen Hin- und Herfahrens von Jahwe beseitigen sollen, begünstigen die Quellenscheidung mehr, als daß sie sie treffen: nicht so sehr deshalb, weil sie nicht zwingend sind, sondern weil sie gerade den Ausgangspunkt der vorgenommenen Quellenscheidung bejahen und noch stützen wollen und darum die Hauptinstanz von Gunkel erst recht zur Geltung kommen lassen. Denn sagt der Text überhaupt, daß Jahwe mehrmals zwischen Himmel und Erde hin und her gefahren sei? Muß zwischen v. 6 und v. 7 eine Lücke angenommen werden, welche berichtete, daß Jahwe in den Himmel zurückkehrte, um ihn v. 7 sprechen lassen zu können? Das ist die kritische Frage.

Man kann zugeben, daß im Alten Testament die Idee einer himmlischen Ratsversammlung wiederholt angedeutet und auch ausgesprochen wird[3]. Damit ist noch keineswegs bewiesen, daß

---

[1] Es sind nur drei Stellen: v. 4, 5 und 8. Turm und Stadt gehören zusammen. Wenn v. 8 nur die Stadt erwähnt wird (LXX hat aber τὴν πόλιν καὶ τὸν πύργον), so ist der Turm als selbstverständlich eingeschlossen. Die Einheitlichkeit von v. 3 schließt Sch. aus dem Wortspiele des hebräischen Textes.

[2] Vgl. neuestens Cheyne 204, der zwar den Gedanken einer doppelten Autorschaft annimmt, aber „durch die Tatsachen gezwungen“ (the facts compel me) erklärt: „The original story, I should say, referred not only to the tower but to the city. It did not specially mention the fate of the city (of which the tower is a necessary appendage), only because this event is sufficiently indicated by the mention of the cessation of the building.“ Siehe auch Eerdmans I 76.

[3] Siehe indes die Einschränkungen von Tuch 202; Stade 274ff. Zu 1 Kg 22,19 F. Schwally: ZAW XII (1892) 159ff, auch Gunkel, Genesis 95. Die letztere Stelle ließe sich noch am ehesten vergleichen. Aber einmal handelt es sich um eine Vision, sodann ist auch da nicht die Rede von

hier eine solche voranging. Daß Philo an die Engel denkt, kann bei seiner stark von der platonischen und stoischen Philosophie beeinflußten Weltanschauung nicht wundernehmen [1]. Auch christliche Ausleger, z. B. Augustinus [2], haben die Ansicht vertreten, daß die Rede Gottes an die Engel gerichtet sei, aber nicht in dem Sinne, als ob er sich mit ihnen beraten hätte, sondern um sie zur Ausführung seines Entschlusses aufzufordern. Jener von Sch. gemeinte Zweck ist auf dem streng monotheistischen Boden bei aller Anerkennung des Anthropomorphismus nicht möglich. Allein daß überhaupt v. 7 sich an die Engel wende, läßt sich höchstens vermuten, ist aber so unbeweisbar wie die Annahme eines polytheistischen Hintergrundes [3]. Der Text schweigt davon. Wenn also in der Erzählung eine Lücke anzunehmen ist, so kann sie durch die Annahme einer himmlischen Ratsversammlung nicht ausgefüllt werden.

Freilich will Sch. von einer eigentlichen Lücke auch nichts wissen. Die Lücke sei derart, daß sie von selbst ausgefüllt werden könne. Dazu macht er geltend, daß gerade in diesem Abschnitt noch manches als selbstverständlich ergänzt werden müsse. Allein abgesehen davon, daß alle Gründe, welche er in dieser Hinsicht zur Widerlegung Happels beibringt, diesem bekannt sind — denn er führt sie selbst gegen Gunkel ins Feld —, ist Sch. nur durch seine vorgefaßte Meinung von der himmlischen Ratsversammlung veranlaßt, gerade diese Ergänzung vorzunehmen. Nichts zwingt aber dazu, sich den Verlauf der Ereignisse so vorzustellen, wie die Einschiebsel von Sch. insinuieren. Und doch muß der erste Grundsatz der Interpretation sein, daß die Erklärung aus dem Text selbst herauswächst. Die Auslegung von Sch. hängt mit der grundsätzlichen

---

einer Ratlosigkeit Gottes. Der Herr ist sich über seine Absicht klar, Achab zu verderben. Die Ausführung aber ist den Engeln anvertraut. Diese sind ratlos, bis der eine Geist seinen Plan kundtut. Das Ergebnis der himmlischen Ratsversammlung ist daher auch nicht ein neues Vorhaben Gottes, sondern nur die Bevollmächtigung des einen Geistes.

[1] Siegfried, namentlich 211ff. Heinisch 132ff.

[2] De civitate Dei 16,5. Von den Späteren u. a. Gregorius M. (Moral. l. 2, c. 7), Nicolaus Lyranus, Dionysius Carthusianus (hält freilich auch den Hinweis auf die Trinität für möglich), Caietanus, Pererius.

[3] Das geschieht von Stade a. a. O.; Gunkel, Schöpfung und Chaos 161; Genesis 99; Eerdmans I 76; Cheyne 201ff.

Stellung zusammen, die er zu dem vorwürfigen Problem überhaupt einnimmt.

Sch. erkennt die Problemstellung der Kritik an. Auch er frägt: Wie ist die Lücke auszufüllen? ohne sich erst zu fragen: Ist überhaupt eine Lücke im Text vorhanden? Und doch müßte zunächst die Tatsache feststehen.

Eine solche Lücke ist aber nicht vorhanden. Einmal ist der Text so sicher, daß eine Textverderbnis nicht behauptet werden kann. Sodann erlaubt der Text auch eine ungezwungene lückenlose Erklärung. Darauf mag die Auslegung leiten, welche Augustin in De civitate Dei 16, 5 von unserer Stelle für zulässig hält. Augustin betrachtet v. 7 als eine Rekapitulation von v. 5: „Quamvis possit intellegi Deus ad illam civitatem descendisse, quia descenderunt angeli eius in quibus habitat; ut, quod adiunctum est: *Et dixit Dominus Deus: Ecce genus unum et labium unum omnium,* et cetera, ac deinde additum: *Venite et descendentes confundamus ibi linguam eorum,* recapitulatio sit, demonstrans quemadmodum factum sit, quod dictum fuerat: *descendit Dominus.*"

Diese Ansicht scheint Happel allerdings unmöglich, „weil v. 6 nach dem Zusammenhang nur auf Erden gesprochen sein kann, und weil für das Herabsteigen v. 5 und v. 7 ein verschiedenes Motiv angegeben ist". Allein letzteres trifft nicht zu. Es sind nicht zwei verschiedene Motive angegeben. Denn die Bestrafung der Menschen läßt sich als Motiv des göttlichen Herabsteigens der Erkundung ihres bösen Sinnes nicht koordinieren, sondern ist schon in diesem Zweck als das eine mögliche, eventuell notwendig werdende Ergebnis von Anfang an eingeschlossen und konnte, wenn die Prüfung es erheischte, sofort ausgeführt werden. Nur ein längeres Zuwarten müßte befremden.

Was sodann den ersten Grund anlangt, so sagt Augustin nicht, daß v. 6 auf Erden gesprochen sein müsse. Denn der Begriff „recapitulatio", der nach De doctrina christiana 3, 36 im Sinne des sechsten „Schlüssels" von Tyconius aufzufassen ist[1],

[1] Aug., De doctr. christ. 3, 36: „Sextam regulam Tichonius recapitulationem vocat, in obscuritate scripturarum satis vigilanter inventam. Sic enim dicuntur quaedam, quasi sequantur in ordine temporis, vel rerum continuatione narrentur, cum ad priora, quae praetermissa fuerant, latenter

nötigt nicht, v. 6 und v. 7 örtlich und zeitlich genau da, wo v. 5 einsetzt, beginnen zu lassen. Das lehrt überdies der Zusatz zu „recapitulatio" an unserer Stelle: „demonstrans, quemadmodum factum sit, quod dictum fuerat": v. 6 und 7 ist im Verhältnis zu v. 5 nichts Neues, sondern erläutert nur die v. 5 kurz mitgeteilte Handlung, so daß v. 6 nicht mehr im Himmel, aber auch noch nicht ganz am Orte von v. 7 gesprochen zu sein braucht; denn auch für v. 7 muß nicht der Himmel angenommen werden. In diesem Sinne haben auch Cornelius a Lapide[1] und Bonfrerius[2] den Gedanken Augustins schärfer bestimmt.

Die gegebene Lösung stimmt ganz mit der Art überein, wie im 18. Kapitel der Genesis die Erscheinung Jahwes auf Erden berichtet wird: 18, 1 erfährt der Leser, daß Gott in Menschengestalt auf die Erde kommt; v. 17ff klärt er Abraham über seine Absicht auf; 19, 24ff wird sie ausgeführt. Vom Beginn des 18. bis zum Ende des 19. Kapitels schreitet die Handlung ständig fort. Sicher ist 18, 21 nicht im Himmel, sondern schon auf Erden gesprochen. Ähnlich läßt sich an andern Stellen ein ὕστερον πρότερον beobachten.

Die Erzählungsweise des biblischen Schriftstellers und der vorliegende Text rechtfertigen daher folgende Auslegung: v. 5 steigt der Herr auf die Erde herab, um das Treiben der Menschen zu prüfen und, wofern sie sein Gefallen nicht finden, strafend einzuschreiten. v. 6: Die Untersuchung ist nicht befriedigend. v. 7: Deswegen wird die Strafe vollzogen[3]. Wie 18, 21 ist auch 11, 7 nicht mehr im Himmel gesprochen. Daher braucht keine Rückkehr ergänzt zu werden.

---

narratio revocetur." Die Frage, ob Augustin die Vorlage richtig verstanden habe (Burkitt, The Book of Rules of Tyconius, Cambridge 1894, XVI), ist hier belanglos.

[1] „Respondeo, v. 5 descenderat Deus, sed inchoate tantum e aliquousque, ut eminus e coelo turrim hanc intueretur . . . hic vero ulterius descendit Deus in terram Senaar, ut scilicet nova operatione sua in ea linguas confundat."

[2] „Descendit primum Deus v. 5, ut videret; hic ulterius descendit, ut impediat unaque poena confusionis linguarum ostendat simul et vidisse se opus, et sibi non probari." — So urteilt gegen Stade und Gunkel jetzt auch E. Sievers, Metrische Studien II 257f. Keineswegs ist aber Stade, wie Holzinger 111 meint, der erste, welcher die „Auslassung" gesehen hat.

[3] Vgl. auch das Buch der Jubiläen, wo Gn 11, 5 hinter v. 7 gestellt ist.

## § 4.

## Das Alter Ismaels.

Ein in der Geschichte der Auslegung des Alten Testamentes vielmal erörtertes Thema ist die Frage: Wie alt war Ismael, als Hagar verstoßen wurde? Diese Frage hat auch Sch. wieder aufgeworfen und im Gegensatz zu den älteren Exegeten die Lösung darin gefunden, daß „zwei Überlieferungen über das Alter des Knaben erhalten sind“[1].

Eine Überlieferung sei dargestellt durch die genaue Chronologie, welche sich durch die Geschichte Abrahams zieht. Nach 17, 25 verglichen mit 21, 5 und 8 war Ismael beim Entwöhnungsfeste Isaaks, welches den Anlaß zur Vertreibung gab, etwa siebzehn Jahre alt.

Die andere Überlieferung sieht Sch. in dem repräsentiert, was nun von Ismael erzählt wird: v. 9 „spiele“ er mit seinem Stiefbruder, v. 14 werde er seiner Mutter auf die Schulter gelegt, v. 15 werfe ihn Hagar ab, v. 18 hebe sie ihn wieder auf, v. 20 werde er groß. Nach diesen Angaben sei Ismael noch ein kleines Kind.

Die Frage, ob über das Alter Ismaels Doppelberichte vorliegen, ist also hauptsächlich von der Untersuchung über 21, 9—20 abhängig, und es handelt sich in erster Linie darum, ob der Text das besagt, was Sch. herausliest.

1. v. 9 Ismael „spielt“ mit Isaak. M מצחק — LXX παίζοντα μετὰ Ἰσαὰκ τοῦ υἱοῦ αὐτῆς — V ludentem cum Isaac filio suo. Durch die Übersetzungen ist also die Deutung von Sch. gerechtfertigt. Allein daß das harmlose, muntere Spiel eines kleinen Kindes, auch wenn es sich „als gleichberechtigt“ dabei gefühlt hätte, Sara so erzürnt haben sollte, ist, auch wenn ihr leidenschaftlicher Charakter noch so sehr in Rechnung gezogen wird, wenig wahrscheinlich. „Es käme bei dieser Auffassung ein so gemeiner Zug in das Bild der Sara, wie ihn der Erzähler keine Veranlassung haben konnte hineinzulegen.“[2] Dazu kommt, daß sowohl LXX als V einen längeren, erklärenden Zusatz machen müssen, um verständlich zu werden. Im Hebräischen ist eine solche Erklärung unnötig, wenn in מצחק schon eine Anspielung auf die Etymologie des Namens Isaak enthalten ist. Danach hätte Ismael den Isaak geneckt, und das Wort würde nicht ein harmloses Spiel, sondern „insultierenden Mut-

[1] Sch. 49.

[2] Böhmer 209.

willen“ bedeuten[1], ein Sinn, der psychologisch ausreicht, um die Tat Saras zu begreifen, und sprachlich begründet ist.

2. v. 14 legt Abraham den Ismael Hagar auf die Schulter. M, LXX und V scheinen auf den ersten Blick verschiedene Vorlagen gehabt zu haben; jedenfalls geben sie einen verschiedenen Sinn:

| M | LXX | V |
|---|---|---|
| וישכם אברהם בבקר ויקח־ | ἀνέστη δὲ Ἀβραὰμ τὸ | Surrexit itaque Abra- |
| לחם וחמת מים ויתן אל־ | πρωΐ, καὶ ἔλαβεν ἄρτους | ham mane, et tollens |
| הגר שׂם על־שׁכמה ואת־ | καὶ ἀσκὸν ὕδατος καὶ | panem et utrem |
| הילד | ἔδωκεν τῇ Ἅγαρ· καὶ | aquae, imposuit sca- |
| | ἐπέθηκεν ἐπὶ τὸν ὦμον | pulae eius, tradidit- |
| | αὐτῆς τὸ παιδίον. | que puerum. |

Vergleicht man zunächst M und LXX, so sagen LXX ganz klar, daß Abraham den Ismael Hagar auf die Schulter gelegt hat, wenn auch παιδίον durchaus nicht beweist, daß die griechischen Übersetzer sich ein Kind gedacht hätten, welches sich noch unter den Händen der Amme oder Mutter befindet[2]. M zwingt

---

[1] Delitzsch 318 f. Daß das Scherzen Ismaels nicht so harmlos gewesen sein kann, zeigt auch A. Pfeiffer, Abraham der Prophet Jehovas (Beiträge zum Verständnis des Prophetentums in Israel, 1. Heft), Leipzig 1907. Vgl. J. Döller: ThR XV (1908) 447 f. Es war daher in der Sache begründet, wenn die jüdische Tradition diesem Spiel einen ernsthaften Charakter beigelegt hat, mag auch in der Ausdeutung die „Rabbinenphantasie“ zu weit gegangen sein (Hoberg, Genesis 213). Hieronymus berichtet schon von zwei Auslegungen (Verleitung zum Götzendienst, scherzhafter Raub der Erstgeburt); vgl. Quaest. hebr., ed. de Lag. 31. Lyranus kennt vier Bedeutungen von מצחק: significat ludentem, idolatrantem (sic!), occidentem et coeuntem sive lascivientem. Gegen die letzte Interpretation, welche indes Winckler heute wieder vorschlägt, wandte sich freilich Paul von Burgos, auch Tostatus und Pererius; sie ist Raschi entlehnt und stützt sich auf Stellen wie Gn 26, 8; 39, 14 17. Bonfrerius (Praeloquia can. XLVI) führt sie nicht mehr auf; unter n. 26 gibt er drei Bedeutungen von ludere an: 1. duellum committere 2 Rg 2, 14; 2. persequi et vexare Gn 21, 9; 3. idola colere ac tripudia exercere Ex 32, 6. In dieser Mehrdeutigkeit ist auch die Auffassung Gal 4, 29 begründet, wo der hl. Paulus צחק mit διώκειν wiedergibt. Dieser Sinn wird dem Text gerecht. Wenn auch an einen Akt der Grausamkeit nicht zu denken ist, so konnte doch Sara ihren Sohn für verfolgt halten, wenn ihn Ismael mit Neckereien nicht in Ruhe ließ. Wie man darum auch מצחק und ἐδίωκεν im einzelnen deuten mag, „certum est iocos illos Isaaco noxios persecutionem fuisse“ (Menochius).

[2] So Sch. 47 nach Benseler, Griech.-Deutsches Schulwörterbuch[11], Leipzig 1900, 613. An derselben Stelle heißt es jedoch (vgl. auch die neueste 12. Auflage 1904, 659) wörtlich weiter: (παιδάριον und παιδίον bedeuten) „dann überhaupt Kind, ἐκ παιδαρίου, ἐκ παιδίου, von Kindheit an“.

dagegen nicht zu dieser Auffassung. Sicher ist nach dem hebräischen Wortlaut nur, daß Hagar das Brot und den Schlauch Wasser auf dem Rücken getragen hat.

Handelt es sich sonach um eine kritische Variante? Sieht man einmal ganz davon ab, was die beiden Texte sagen wollen, und prüft nur die Wortfolge, so decken sich M und LXX bis auf ein ו bzw. καί nach Ἄγαρ bzw. vor את־הילד. Damit ist die Wortfolge im ganzen sicher und es fragt sich nur, an welcher Stelle das kritische ו bzw. καί ursprünglich ist. Ist die Lesart der LXX richtig, dann muß in M entweder שׂם in וישׂם geändert werden oder man muß mit Kittel und Ginsburg ואת־הילד vor שׂם setzen, wobei das Perfektum nach zwei Imperfekten des gleichen Verses immerhin auffällig bleibt. Dazu kommt, daß nicht nur „einige", sondern mehrere (bei Holmes eine Unzial- und 23 Minuskel-Hss) LXX-Handschriften vor τὸ παιδίον ein zweites καί einfügen, woraus genügend hervorgeht, daß ואת־הילד ursprünglicher Text ist und die Wortfolge unzweifelhaft belassen werden muß. Damit ist aber die Fassung von LXX als interpretierende Variante erwiesen [1].

Welches ist daher die syntaktische Funktion von ואת־הילד? Auf keinen Fall ist es Objekt zu שׂם; diese Beziehung ist wegen des ו unmöglich. Es bleibt daher nur die Abhängigkeit von ויתן als drittes, mit den zwei vorhergehenden durch ו ver-

---

Gerade παιδίον gehört zu den Diminutiva, welche schon in der klassischen Gräzität sehr häufig diesen Verkleinerungscharakter verloren haben. Vgl. Kühner-Blaß, Ausführliche Grammatik der griechischen Sprache I³ 2, Hannover 1890, 277. Noch mehr gilt es für die Koine der LXX. Mit παιδίον geben LXX wieder z. B. בכור, בן, טף, יונק, ילד, נער, עבד, עול, רחם. Will man daher das Alter des Ismael aus der Bezeichnung ermitteln, so ist das hebräische Wort ausschlaggebend. Da ist es nun schon falsch, daß παιδίον mit Rücksicht auf Ismael nur die Übersetzung von ילד sei, wie Sch. behauptet. So ist es nur vv. 14, 15 und (2mal) 16; dagegen vv. 12 (hier sowie vv. 10 und 13 ist sogar Hagar παιδίσκη genannt), 17 (2mal), 18, 19, 20 steht παιδίον für נער. ילד aber bezeichnet hauptsächlich das Verhältnis zu den Eltern (Jacob 65) und drückt keine Altersgrenze aus, wie 42, 22, wo der siebzehnjährige Joseph, und 44, 20, wo der mindestens ebenso alte Benjamin ילד genannt werden, beweisen. Wie hoch die Altersgrenze von נער sein kann, zeigen z. B. 37, 2 und 41, 12, wo Joseph sowohl beim Verkauf als später im Gefängnis נער heißt und dasselbe Wort auch 43, 8; 44, 22 30f 33f von Benjamin gebraucht wird. Vgl. zum Sprachgebrauch an dieser Stelle auch Hieronymus, Quaest. hebr. 31.

[1] Vgl. auch Ehrlich I 88f.

bundenes Objekt übrig. Diese Konstruktion ist keineswegs syntaktisch unmöglich oder gar unhebräisch[1]. Wenn Sch. das Bedenken äußert, את־הילד „hinke nach“, so würde dasselbe für 43, 15 gelten. „Sowenig aber die Brüder den Benjamin wie das Geld in ihre Hand nehmen, ebensowenig nahm Hagar den Ismael rittlings auf ihren Nacken.“[2] שׂם על־שׁכמה ist also ein Satz für sich, der als Zustandssatz dem Sinne nach in Parenthese zu setzen und daher nur auf das Vorausgehende gedanklich zu beziehen ist. Dazu paßt die Asyndese und die Anwendung des Perfektums vollkommen[3].

Vergleicht man nunmehr V mit M und LXX, so erweist sich die Übersetzung des hl. Hieronymus zwar als frei, aber sinngemäßer als LXX. Genau ist Text und Sinn in der älteren lateinischen Übersetzung getroffen, welche Hieronymus in den „Quaestiones hebraicae in libro Geneseos“ benützt: „Et sumpsit panes et utrem aquae et dedit Agar, ponens super humerum eius et parvulum.“[4]

3. v. 15 wird von Sch. übersetzt: Sie warf den Knaben hin unter einen der Sträucher. Schon Hupfeld[5] hat bemerkt: Wenn auch aus v. 14 nicht folge, daß Ismael von seiner Mutter getragen werde, so lasse die Schilderung v. 15ff, wie Ismael weint, verschmachtend unter einen Strauch geworfen und später „groß“ wird, es doch deutlich erkennen, daß er noch ein kleines Kind sei. Rechtfertigt v. 15 diesen Schluß?

A priori betrachtet, kann die Folgerung nicht gezogen werden. Hat Hagar ihren Sohn nicht getragen, so hat sie ihn auch nicht abgelegt oder gar abgeworfen. Mit Rücksicht auf v. 14 muß also die Übersetzung von Sch. abgelehnt werden.

Allein könnte nicht umgekehrt v. 15 ein Korrektiv für die richtige Auslegung von v. 14 abgeben? Das wäre nur möglich, wenn obige Übersetzung als notwendig erwiesen werden könnte. Sprachliche Gründe zwingen nicht dazu; denn auf ותשׁלך läßt sich dieser Beweis nicht aufbauen. Allerdings bedeutet שׁלך Hi.

---

[1] Holzinger 161. Gunkel 229. [2] Delitzsch 320.

[3] König, Lehrgebäude II 2, §§ 357af 370l.

[4] Ebenso retrovertiert Drusius (CS 508) den hebräischen Text ins Lateinische; er betrachtet auch שׂם als Partizipium. Vgl. auch a. a. O. 513. Aben Ezra: „panem et utrem dedit Hagari et imposuit humero eius, dixitque ei: accipe tecum filium tuum, atque ita dimisit eam.“

[5] S. 53 A. 16.

an vielen Stellen[1] hinwerfen. Aber diese Bedeutung paßt hier auf keinen Fall. Denn gerade, wenn Ismael noch ein zartes Kind gewesen ist, wird es Hagar in dem verschmachtenden Zustand nicht hingeworfen haben, sowenig, worauf Strack hinweist, Mt 15, 30 diesen Sinn hat: καὶ προσῆλθον αὐτῷ ὄχλοι πολλοὶ ἔχοντες μεθ' ἑαυτῶν χωλούς, κυλλούς, τυφλούς, κωφούς, καὶ ἑτέρους πολλούς, καὶ ἔριψαν (proiecerunt) αὐτοὺς παρὰ τοὺς πόδας αὐτοῦ. Die Blinden und Tauben mußten nicht getragen werden. Allioli, Loch und Reischl übersetzen: sie legte ihn nieder. Allein שלך Hi. hat diesen Sinn nicht. Im Begriff des Verbums ist stets eine Trennung, Lossagung, Preisgabe enthalten, oder es wird eine gewisse Hast, Rücksichtslosigkeit, Härte[2] angedeutet ähnlich dem deutschen „Werfen" im Unterschied von „Legen". Daher ist an der Grundbedeutung Werfen an unserer Stelle wohl festzuhalten, aber doch zu untersuchen, ob שלך Hi. „nichts anderes heißt als hinwerfen".

Schon unter den von Sch. beigebrachten Beispielen sind zwei, welche eine andere Bedeutung erheischen: Ps 59 (60), 10 und Prd 3, 5. An letzterer Stelle besagt להשליך אבנים nicht einfach: Steine hinwerfen auf jemand, wie z. B. Nm 35, 20 22, Dt 9, 17, Jos 10, 11, Richt 9, 53, sondern ähnlich wie Lv 14, 40: aus einem Mauerwerk die Steine herausbrechen, dasselbe also zerstören und die Steine, statt sie zusammenzufügen oder zu sammeln (כנס), auseinanderwerfen oder zerstreuen. Ps 59 (60), 10 dagegen wird nicht davon gesprochen, daß jemand den Schuh hinwirft. Der Herr wird hier redend eingeführt, wie er in poetischer Sprache das Eigentumsrecht über die Erde und im besondern über das Land der zwölf Stämme schildert[3]. Die Oberherrlichkeit über Edom faßt er in die Worte: על־אדום אשליך נעלי — LXX ἐκτενῶ τὸ ὑπόδημα — V extendam calceamentum meum. שלך Hi. ist also in übertragenem Sinne gebraucht. Die Möglichkeit einer übertragenen Bedeutung ist darum Gn 21, 14 nicht von vornherein abzuweisen, wenn freilich auch der Vergleich mit Ps 30 (31), 23, worauf sich Augustin[4] bezieht, nicht beweiskräftig ist. Nach

[1] Sch. verweist auf Ex 1, 22 (die neugeborenen Knaben in den Nil werfen), Ex 7, 9 (den Stab auf die Erde werfen), Ez 7, 19 (auf die Straße werfen), Ps 60, 10 (den Schuh), Prd 3, 5 (Steine).

[2] Vgl. außer den oben angeführten und den im folgenden noch angezogenen Stellen namentlich Gn 37, 22 und Jr 38, 6.

[3] Hoberg, Die Psalmen der Vulgata[2], Freiburg 1906, 207.

[4] Augustinus, Quaest. 54 in Hept. (M XXXIV, 561 f).

Augustin ist „proiectum esse“ nicht zu verstehen „a portante, sed, ut fit, ab animo, tanquam moriturum“. Ps 30 (31), 23 entspricht „proiectus sum“ keine Form von שָׁלַךְ, sondern נִגְרַזְתִּי. Mit dieser falschen Analogie fällt jedoch die Behauptung Augustins nicht. שָׁלַךְ Hi. kommt 2 Kg 17, 20 tatsächlich in synonymer Bedeutung vor: der Herr verwarf alle Nachkommen Israels und schlug sie und gab sie in die Hand von Plünderern, bis er sie von seinem Angesichte verstieß: עַד אֲשֶׁר הִשְׁלִיכָם מִפָּנָיו — LXX ἕως οὗ ἀπέρριψεν αὐτοὺς ἀπὸ προσώπου αὐτοῦ — V donec proiiceret eos a facie sua. Noch bezeichnender ist 1 Kg 14, 9, wo שָׁלַךְ Hi. mit אֱלֹהִים als Objekt verbunden ist und ausdrückt, daß Jeroboam heidnischen Götzen gegenüber den wahren Gott verschmäht und verlassen hat. Den Sinn: etwas aufgeben, daß man es nicht mehr sieht, zeigt auch Is 38, 17, wo der genesene Ezechias Gott dankt, daß er „seine Sünden hinter seinen Rücken geworfen habe“. Am meisten charakteristisch ist wohl Ps 54 (55), 23, wo der Sänger in einer Selbstaufmunterung zu sich spricht: Übergib dem Herrn deine Sorge: הַשְׁלֵךְ עַל־יְהוָה יְהָבְךָ. Der Gebrauch von שָׁלַךְ Hi. an diesen Stellen rechtfertigt, וַתַּשְׁלֵךְ Gn 21, 15 ähnlich zu übersetzen. Wenn das Wort niemals heißt: einfach hinlegen, wenn es hier nicht heißen kann: hinwerfen, so wird aus inneren Gründen schon eine Bedeutung gefordert, welche den Anteil Hagars an der elenden Lage des Knaben ausdrückt, ohne in dieser Weise zu spezifizieren. Dieser inneren Notwendigkeit kommen die dargelegten Analogien entgegen. Hoberg[1] erschöpft daher den Gedanken, wenn er die Stelle so umschreibt: „Daher gab sie ihn auf, nachdem er unter einem Baume niedergesunken war.“ In diesem Zustande ließ sie ihn liegen.

4. v. 18: Nimm den Knaben und halte ihn fest mit deiner Hand. Auch aus der Übersetzung von Sch. läßt sich aus diesem Vers für die Bestimmung des Alters von Ismael nichts entnehmen, was sich mit den bisherigen Ausführungen nicht vertrüge. So stark ist vielmehr der unmittelbare Eindruck, daß Böhmer[2] gemeint hat, der Vers habe gerade den Zweck, Ismael

[1] Genesis 215. Vgl. auch Ehrlich I 89.

[2] Böhmer 210. Vgl. auch Delitzsch 321. Denselben Gedanken hat auch schon Hieronymus ausgesprochen, wenn er Quaest. hebr. in libro Gen. S. 32 zu „Surge et tolle puerum et tene manum illius“ bemerkt: „ex quo manifestum est eum qui tenetur, non oneri matri fuisse, sed comitem, quod autem manu parentis tenetur, sollicitus monstratur affectus.“

nicht mehr als kleines Kind erscheinen zu lassen. Sch. gibt aber M nicht genau wieder. שׂאי ist nicht völlig gleichbedeutend mit קחי, dessen Sinn: nehmen im weitesten Sinn ist. נשׂא bedeutet: aufrichten, emporheben, tragen; es ist geradezu aktivisch zu רום und das Gegenteil zu שׁלך Hi. Die Grundbedeutung ist daher: erheben. Dieses kann bei einem Kinde dadurch geschehen, daß es auf die Arme genommen und getragen wird. Es ist indes nicht notwendig und in diesem Falle wegen des Zusatzes והחזיקי את־ידך בו[1] geradezu unzulässig anzunehmen. Die Worte wollen nicht ausdrücken, Hagar soll ihn wieder aufnehmen und tragen und fest mit der Hand halten, sondern wie Gn 19, 16, wo die Engel die zögernde Familie Lots an der Hand nehmen und zur Stadt hinausführen, der Mutter auftragen, zum verschmachtenden Kinde hinzugehen, es aufzurichten, fest an der Hand zu fassen, damit Ismael von ihrer Hand gestützt an die gezeigte Quelle kommen kann. Die Frage, welche Sch. aufwirft, um das höhere Alter Ismaels zu bezweifeln: ob es nicht zweckmäßiger gewesen wäre, einem siebzehnjährigen jungen Menschen, wenn er halb verschmachtet dagelegen hätte, das Wasser selbst zu bringen, ist einem positiven göttlichen Befehl gegenüber gegenstandslos und ist auch deswegen schon ohne Wert für die Erklärung von v. 18, weil der Text es tatsächlich offen läßt, ob nicht Hagar zuerst allein an die Quelle ging (zu beachten sind die Singularformen in v. 19) und dem Knaben zu trinken brachte, oder ob sie ihn gleich mitgeführt hat.

5. v. 20: Und er wurde groß.

ויגדל wird v. 8 auch von dem Heranwachsen Ismaels bis zu seiner Entwöhnung gebraucht, ähnlich Richt 13, 24 vom kleinen Samson und 2 Kg 4, 18 vom Sohn der sunamitischen Familie, den Elisäus erweckt. Aber das Wort wird auch noch auf die Jünglingsjahre angewendet, wie 1 Sam 2, 21 verglichen mit 2, 26 mit Beziehung auf Samuel beweist. Überhaupt ist auch „bei der raschen Entwicklung der Morgenländer" ein Wachstum jedenfalls nicht von vornherein ausgeschlossen auch über das siebzehnte Jahr hinaus. Dazu kommt noch eine andere Erwägung. Ismael war durch die Härte Saras auf einmal aus der bisherigen geordneten günstigen Lebensweise herausgerissen und einer ungewissen

[1] Daß dieser Zusatz zu betonen ist und der Nachdruck nicht auf קומי und שׂאי liegt, anerkennt auch St. Tillinger, Die flüchtige Hagar, Marburg a. D. 1910, 28.

Zukunft überlassen worden, ehe er noch zur Selbständigkeit gelangt war. An der ferneren Entwicklung dieses rauh verstoßenen, gewissermaßen zum Waisen gewordenen Menschen konnte der Schriftsteller angesichts der Bedeutung Ismaels nicht stillschweigend vorübergehen. Die Stütze, der Verlauf und der Abschluß dieses traurigen, einsamen Werdeganges ist in v. 20 berichtet. Gott war mit dem Knaben will dabei das Wachstum Ismaels nicht als etwas schlechthin „Wunderbares“ kennzeichnen. Er hatte ja noch seine Mutter. Die Worte wollen vielmehr — ähnlich wie 39, 2 21 von Joseph ausgesagt — bedeuten, daß ihn Gott so leitete, daß der Verlust des Vaters ersetzt wurde. Unter dieser besondern Obsorge wurde er groß = wuchs er zum Jäger heran. So wie v. 8 in dem angeschlossenen ויגמל gleichzeitig ein Abschnitt des ויגדל begrenzt wird, so leitet auch v. 20 ויגדל zur Erlangung einer selbständigen Stellung über, welche durch die Ehe v. 21 förmlich begründet wurde.

So ist es also nicht wahrscheinlich, geschweige denn notwendig[1], daß Ismael bei seiner Vertreibung noch ein kleines Kind gewesen ist. Die Untersuchung des Textes, welcher den Ausgangspunkt dieser Annahme bildete, nötigt vielmehr zum Gegenteil. Der Chronologist, von welchem die Daten der Abrahamsgeschichte stammen, sei er nun derselbe wie der Erzähler oder ein anderer[2], müßte auch ein sehr mangelhaftes Sprachgefühl besessen haben, wenn er den schreienden Widerspruch zwischen seinen Zahlen und den für die Erzählung gebrauchten Worten nicht empfunden hätte, wenn ein solcher wirklich vorhanden wäre.

## § 5.

## Der geheimnisvolle Besuch bei Abraham und Lot.

Die Schwierigkeit, welche hier zur Annahme von Doppelberichten führt, liegt im Wechsel der Personen, mit denen Abraham und Lot reden:

[1] v. Orelli (REP IX [1901] 457f, Art. Ismael): „Die hebräischen Ausdrücke 21, 14 15 18 machen nicht notwendig, daß er getragen wurde, aber wahrscheinlich machen sie es in der Tat.“

[2] Zu dieser Frage vgl. neuestens S. Euringer, Die Chronologie der biblischen Urgeschichte: BZf II, Münster 1909, 11.

18, 1 Jahwe erscheint Abraham.
2 Abraham sieht drei Männer kommen.
3 Abraham hält an, Adonāi (Adoni) soll nicht vorübergehen.
4 Abraham bietet ihnen Wasser an, damit sie sich die Füße waschen können; sie sollen unter dem Baume ausruhen.
5 Sie sollen sich mit Brot stärken; Abraham nennt sich ihr Knecht; sie (LXX: er) willigen ein.
8 Abraham trägt ihnen das Essen auf, steht zu ihnen; sie essen.
9 Sie (LXX: er) fragen nach Sara.
10 Er wird übers Jahr wiederkommen.
13 Jahwe fragt, warum Sara lacht.
14 Jahwe ist nichts unmöglich, er wird übers Jahr wiederkommen.
15 Er erwidert Sara.
16 Die Männer brechen gen Sodoma auf; Abraham begleitet sie.
17 Jahwe kann Abraham seine Absicht mit Sodoma nicht verbergen.
20 Jahwe äußert seinen Plan.
21 Er will hinabsteigen und sich wegen Sodomas vergewissern.
22 Die Männer ziehen nach Sodoma; Abraham verbleibt vor dem Angesichte Jahwes.
23—32 verhandelt Abraham mit Jahwe; v. 27 u. 30 heißt er ihn Adonāi.
33 Abraham verläßt Jahwe.
19, 1 kommen die zwei Boten nach Sodoma. Lot geht ihnen entgegen.
2 grüßt sie als Adonāi, lädt sie ein, ist ihr Knecht.
3 Sie nehmen die Einladung schließlich an.
4f fragen die Sodomiter nach den Männern.
8 Lot bittet, den Männern nichts anzutun.
10 Die Männer retten Lot vor den Sodomitern.
11 Sie schlagen die Sodomiter mit Blindheit.
12 Die Männer fordern Lots Familie zur Flucht auf.
13 Sie werden im Auftrag Jahwes den Ort zerstören.
14 Lot teilt seiner Familie die Absicht Jahwes mit.
15 Bei Morgenanbruch drängen die Boten zum Weggang.
16 Lot zögert; die Männer führen die Familie fort „gemäß der Barmherzigkeit Jahwes gegen ihn".
17 Sie (er?) warnen, rückwärts zu sehen.
18bf Lot spricht zu ihnen: Adonāi möge seinem Knecht gnädig sein.
21 Er gewährt ihm Zuflucht in Zoar um dieser Bitte willen.
24 Jahwe läßt über die Städte Schwefel regnen; Feuer geht aus von Jahwe vom Himmel.
27 Abraham begibt sich in der Frühe an den Ort, wo er vor dem Angesichte Jahwes stand.
29 Elohim gedenkt Abrahams und rettet Lot.

Abraham und Lot reden also bald mit mehreren Personen, bald mit Jahwe allein. Überraschend ist der Numeruswechsel 18, 10 und 19, (17) 21. Auffällig findet Sch. 18, 13 die plötzliche

Einführung Jahwes. Bei Abraham vermißt er den Fortschritt in der Erkenntnis der Gäste; er wisse offenbar von Anfang an, wer der eine sei, anderseits lasse sich damit die Einladung zum Essen nicht vereinigen. Ferner verrät Jahwe 18, 21 ff, daß er sich erst von der Schuld Sodomas überzeugen wolle, ehe er die Stadt zerstöre; damit stehe die kategorische Erklärung der Engel 19, 13 im Gegensatz. Zur Verheißung 18, 10 fehle die Angabe der Erfüllung, ebenso zu 18, 21, was auf Textverkürzung schließen lasse.

„Die . . . Schwierigkeiten würden verschwinden", schließt Sch.[1], „wenn wir annehmen könnten, daß zwei Quellen ineinander gearbeitet sind, welche beide von einem Besuch bei Abraham und Lot sowie von der Zerstörung der gottlosen Städte handeln, nur mit dem Unterschiede, daß die eine von ‚Männern' oder ‚Engeln' spricht, die andere von ‚Jahwe'." Nach dem Vorgange Krätzschmars[2] unterscheidet Sch. eine Singularquelle (= S) und eine Pluralquelle (= Pl).

Wie wenig aber die Annahme dieser doppelten Quellen imstande ist, die skizzierten Schwierigkeiten zu beseitigen, ergibt sich vor jeder weiteren Prüfung schon aus der einen Tatsache, daß Sch. 19, 29 weder in S noch in Pl unterbringen kann und daher für diesen Vers einen dritten, „freilich ganz kurzen" Bericht statuieren muß. Allein davon ganz abgesehen, liegt die Frage nach der inneren Einheit der vorausgesetzten zwei Quellen nicht so einfach, wie Sch.' zuversichtliche Behauptung den Anschein erwecken könnte. Ist es doch kein günstiges Präjudiz für die Sch.sche Annahme, daß Krätzschmar, auf den sich Sch. wesentlich stützt, selbst betont, man komme mit der Unterscheidung der zwei Quellenschriften nicht aus, und in längerer Darlegung zu beweisen sucht, daß am gegenwärtigen Text mindestens vier Hände gearbeitet haben. Auf dem Boden von Sch. kann die Berechtigung einer solchen Analyse nicht bestritten werden; denn sie ergibt sich als unabweisbare Konsequenz.

Die Annahme von S und Pl verwickelt in neue Schwierigkeiten.

---

[1] S. 54.
[2] S. 81 ff.

In S — wenn man sich das Bild von S vergegenwärtigt, das Sch. rekonstruiert — bleibt zuallernächst die Frage ungelöst, wie es kommt, daß Jahwe übers Jahr wiederkommen will. Auch kann keine neue Mitteilung aufgezeigt werden, welche von der Verwirklichung des Versprechens erzählt. Die von Sch. empfundene Lücke bleibt also bestehen. Die Schwierigkeit wird nur vergrößert, da nun auch Voraussetzungen wegfallen, welche einen zweiten Besuch leichter motivieren können. Man erwartet, daß, wenn Jahwe eine Wiederholung ankündigt, der erste Besuch irgendwie denkwürdig war. Aber nach S würde Jahwe nichts anderes getan, als nach Sara gefragt haben! Da Sch. ferner 18, 1^b wegen פתח האהל Pl zuweist, so ist nicht ersichtlich, warum v. 9 desselben Kapitels, wo ebenfalls vom אהל die Rede ist, einer andern Quelle zugehören soll, zumal ja das Zelt bloß unter Voraussetzung der Bewirtung, die in S nicht erwähnt würde, einen offenbaren Zweck hätte. Dann aber ist die Erwähnung Saras, damit die Offenbarung an sie, was doch Kap. 17 gegenüber unverkennbare Absicht der Erzählung ist, und also der Zweck des Kapitels in Frage gestellt.

Das ist aber nicht der einzige Mangel in S. Wie zu 18, 10, so fehlt auch zu 18, 20f nach der Quellenscheidung immer noch die vermißte Angabe, daß Jahwe seine Ankündigung ausgeführt habe. Sch. nimmt eine Lücke in der Quelle an, „in der gestanden haben muß, daß Jahwe nach Sodoma ging und dort nicht einmal zehn Gerechte fand“. Um den Anschluß an 19, 17^aβb herzustellen, muß er noch zwei Ergänzungen machen: einen „Handel“ Jahwes mit Lot, ähnlich demjenigen mit Abraham, und die Zerstörung der Städte. Von diesen zwei Annahmen ist die erste durch die einfache Erwägung ausgeschlossen, daß der biblische Schriftsteller — wenn man sich die übliche Charakterisierung von J gegenwärtig hält — es für eine Herabwürdigung Jahwes erachtet hätte, ihn in eine Umgebung wie Sodoma gelangen zu lassen. Die zweite Annahme wäre wegen 19, 29 unnötig. Nur paßt sie wegen Elohim nicht in das Schema von Sch.

Endlich kann auch 19, 18, wie auch Gunkel[1] hervorhebt, nicht aus dem Zusammenhang von 19, 17 gelöst werden.

Weniger bedeutend sind die Lücken in den Pl-Stücken. Aber auch die Pl-Erzählung ist nicht „einheitlich und in sich

---

[1] Genesis 207. Vgl. auch 194f.

geschlossen". Auch Sch. gibt zu, daß 19,1 die Zahl 2 störe: „שני מלאכים könnte ein rabbinischer Erklärungsversuch sein für האנשים, entsprechend der Sitte, statt יהוה nach und nach einzusetzen מלאך־יהוה." Diese literargeschichtliche Tatsache kann hier nicht herangezogen werden. מלאכים steht auch 19,15, nachdem vor- und nachher אנשים gebraucht ist, wo es auch gar nicht ersichtlich wäre, warum aus diesem Grunde ursprüngliches אנשים hätte geändert werden und sonst überall belassen werden sollen. Daher hieße es in die Willkürlichkeiten von Fripp[1], die Sch. mit Recht ablehnt, zurückfallen, wollte man 19,1 für 2 die Zahl 3 korrigieren. Noch ein Umstand ist von Sch. nicht beachtet. Durch das ganze 18. Kapitel ist nur אנשים gebraucht, wo doch die zweifellos sicherere Nähe von Jahwe מלאכים auch eher erwarten ließe, wenn die von Sch. berührten rabbinischen Textänderungen hier wirksam geworden wären. Diese Tatsache wird auch dadurch, daß מלאכים 19,1 für eine Glosse erklärt wird, nicht verständlich gemacht.

Dazu gesellen sich inhaltliche Schwierigkeiten. Warum besuchen die Männer Abraham? Daß Abraham bloß Gelegenheit zur Betätigung der Gastfreundschaft erhalten sollte, reicht zur Begründung kaum aus. Sie erscheinen ja nachher mit der Absicht, Sodoma zu zerstören. Es ist nicht wahrscheinlich, daß sie unmittelbar vor der Katastrophe bei Abraham angekehrt und ihm mit keinem Wort das drohende Schicksal des Vetters mitgeteilt hätten. Eine Andeutung wäre auf jeden Fall zu erwarten gewesen. Anderseits zerstören im Grunde genommen nicht sie die Stadt. Sie bekennen sich im Gegenteil ausdrücklich als Gottgesandte und verkünden Lot, daß er und seine Familie ihre Rettung einer besondern Gnade Gottes verdanken. Es ist aber auch in diesem weiteren Sinne fraglich, ob von ihnen berichtet war, wie sie die Stadt zerstört hätten. Sch. nimmt an, dieses sei in Abschnitten erzählt gewesen, welche jetzt fortgefallen seien. Daher denkt er sich nach 19,17$^{a\alpha}$ wieder eine große Lücke. Indes schließt sich den genannten Versteilen 19,17$^{a\beta}$ ganz natürlich an. Hier ist mit LXX, P, den Altlateinern und V ויומרו zu lesen[2], so daß der ganze v. 17 und auch v. 18 zu Pl gehören würde. Die von Sch.

---

[1] S. 23ff hält den Singular überall für das Ursprüngliche und korrigiert danach gewaltsam den Text.

[2] Vgl. auch Sch. 54 A. 3.

empfundene Lücke ist jedoch auch jetzt noch nicht ausgefüllt. Daß sie aber nach v. $17^{a\alpha}$ bestehen soll, wo v. $17^{a\beta}$ sich unmittelbar anschließt, ist undenkbar; nachher aber ist die vermutete Angabe allerdings auch verspätet.

Was endlich noch 19, 29 betrifft, so soll ויהי beweisen, daß es sich hier um einen neuen, dritten Bericht handle. Bei der Bedeutsamkeit des berichteten Ereignisses ist aber schon auffallend, daß der ganze neue Bericht auf einen einzigen Vers zusammengedrängt ist und außerdem nichts Neues bietet. So verstanden, hat 19, 29 gar keinen Sinn[1].

Angesichts aller dieser neuen Schwierigkeiten[2] ist es sehr zweifelhaft, ob Sch. den rechten Weg eingeschlagen hat, um die von ihm in den Kapiteln 18 und 19 gefühlten Schwierigkeiten des jetzigen Textes zu lösen; es drängt sich vielmehr die Frage auf, *ob* diese Schwierigkeiten überhaupt vorhanden sind, ehe man sich für eine *Lösung* entscheidet. Zu diesem Zwecke sind zwei Fragen zu beantworten: Was will der gegenwärtige Schriftsteller sagen? Ist sein Gedanke einheitlich durchgeführt?

Auch von Vertretern der Quellenscheidung[3] wird zugestanden, daß nach der Meinung des jetzigen Bibeltextes einer von den drei Männern Jahwe, die zwei andern dagegen Engel seien. Ebenso gewiß ist, daß die Menschen, denen ihre Sendung gilt, zuerst nicht erkennen sollen, wer zu ihnen kommt. Diese Kenntnis soll sich erst nach und nach und nicht einmal vollständig ergeben. Ein gewisses Dunkel soll nach wie vor um das Göttliche liegen.

Nun wird aber bestritten, daß dieser Gedanke im gegenwärtigen Text folgerichtig durchgeführt sei. Um diese Frage zu prüfen, ist es bedeutsam, auf die *eigentümliche Art und Weise* zu achten, wie in *Kap. 18 und 19 Abraham, Sara und Lot charakterisiert sind*.

Zuvor muß sich aber der Leser der zwei Kapitel einer Tatsache bewußt werden und bleiben, die eigentlich selbstverständlich ist:

Die „unterschiedene Verschwommenheit“[4] existiert für den *Leser* nicht. Er ist durch $18, 1^{a}$ von Anfang an unterrichtet,

---

[1] *Ewald* 165. *Green* 152.
[2] Vgl. auch *Dillmann* 264ff; *Eerdmans* I 71f.
[3] Vgl. *Sch.* 51 und *Gunkel*, Genesis 199ff.
[4] *Wellhausen*, Komposition 25.

daß Jahwe dem Abraham erscheint und daß die menschliche Gestalt die äußere Form dieser Erscheinung ist.

Aber auch für die handelnden Personen besteht nicht die gleiche Ungewißheit. Da ist ein deutlicher Unterschied gemacht. Schon Origenes hat darauf aufmerksam gemacht, daß die Erscheinung bei Lot anders erzählt sei als diejenige bei Abraham [1]. Das Mahl hier wird in aller Ausführlichkeit beschrieben, dort ganz kurz skizziert. Lot drängt geradezu zur Einkehr, Abraham beginnt erst eine schüchterne Einladung auszusprechen, ehe er die Männer persönlich anredet. Er betrachtet den Besuch als Gnade und Ehre; Lot geht von rein natürlichen Erwägungen aus. Viel wichtiger ist es aber für die Erkundung des schriftstellerischen Interesses zuzusehen, wie sich in den einzelnen die Erkenntnis der geheimnisvollen Gäste vollzieht. Lot erkennt die zwei Engel in dem Augenblick, wo sie zu ihm kommen, nicht. Ihre übernatürliche Stärke mag ihm Zweifel verursacht haben. Ihr Wesen kennt er erst nach der Selbsterklärung der scheinbaren Männer 19, 13. Er ist von der Wahrheit überzeugt, seine Schwiegersöhne — Frau und Töchter scheiden merkwürdigerweise für diese Frage aus — nehmen ihn nicht ernst. Lot erkennt also schließlich die Engel.

Ob er auch den Herrn erkennt, ist fraglich. Zwar hat M 19, $17^{a\beta}$ den Singular, so daß die Erzählung besagen würde: Die Engel führten Lot zur Stadt hinaus. Draußen sprach Er zu ihm. Der Redende wäre der Herr. Da die Engel außerhalb des Stadtkreises gelangt sind, in den der Herr nicht eingetreten ist, so wäre wohl denkbar, daß nunmehr wieder alle drei beisammen sind. In der Anwesenheit des Herrn haben die Engel nicht mehr das Recht, Aufträge zu geben. Indessen ist oben schon der LXX-Lesart der Vorzug gegeben worden, die den Singular hat. Eine andere Instanz bleibt noch übrig. Jedenfalls versetzt sich Lot bei dem Gebet, das er an die Männer 19, 18ff richtet, in Gottes Gegenwart. Daß Gott sich ihm aber enthüllt hätte, ist nicht ausgesprochen. Die Einleitung zum Gebete stimmt mit derjenigen zur Begrüßung Abrahams an die drei Männer überein. Nur אדני 18, 3 ist zwar von den Massoreten als קדש gekennzeichnet. Damit ist aber auch bloß

[1] Origenes, Hom. 4 in Gen. (Opera VIII 162ff). Vgl. auch Gunkel, Genesis XLV. Zur Charakteristik von Abraham und Lot auch Strack 74.

gesagt, daß אדני an dieser Stelle tatsächlich κατ' ἐξοχήν gebraucht ist[1], ohne daß der Redende sich dessen auch bewußt sein mußte. Wenn aber die signifikante Bedeutung auch 19,18 wie 18,3 für אדני zutreffen würde, so wäre nicht viel gewonnen; denn der Gottesname wird überhaupt in Grußformeln gebraucht[2]. Ebenso ist aus עבדך kein sicherer Schluß auf die Zahl der Angesprochenen möglich, weil das Wort häufig nur eine Umschreibung von Ich ist[3].

Wenn daher 19,2 אדני auch die Anrede an die zwei Männer ist, welche gegenwärtig sind, so ist die gleiche Auffassung weder für 18,3 noch 19,18 erforderlich. Abraham wie Lot kann sich hier in Gedanken zum Hort der Fremden und Bedrängten erheben. Daß Gott wider Erwarten so nahe ist, gibt gerade der Erzählung den Reiz[4]. Nur wird sich Abraham der Gottesnähe deutlich bewußt, während es für Lot nicht sicher ist.

Auch zwischen Abraham und Sara besteht ein Unterschied. Wenn Sch. in den Worten, welche Abraham an den „einen" richtet, keinen Fortschritt erkennt, so gilt das gleiche jedenfalls nicht von Sara. Sie betrachtet die Fremdlinge 18,10 als gewöhnliche menschliche Gäste. Daher lacht sie. Erst auf die erneute Verheißung des „einen", daß er übers Jahr wiederkommen werde, wird sie nachdenklich und erschrickt. Das „Erstaunen und die Bestürzung der Familie des Tobias, als sie merken, wer der Fremdling ist (Tob 12,16)", vermißt also Sch. zu Unrecht in dieser Offenbarung Jahwes. In Saras Worten ist deutlich ein Fortschritt zu erkennen.

Anders freilich bei Abraham. Zwar kann aus seinen Begrüßungsworten noch nicht gefolgert werden, „daß er von

---

[1] Mit Strack 68 אדנָי zu punktieren, liegt also kein zwingender Grund vor. Das Gebet, welches mit der Anrede eingeleitet wird, zeigt zweifellos, daß Abraham an Gott denkt. Nur weiß er nicht, daß der Herr sich unter diesen Männern befindet.

[2] Benzinger 132f.

[3] König, Stilistik 251f. Auch Löhr 58.

[4] Es verhält sich hier ähnlich wie bei der Erscheinung, welche Gedeon erhält (Richt 6,11—23). Gegen die Zerreißung in zwei Quellen bemerkt Kittel (Beiträge 98 A. 1), daß man so den besondern Reiz der Erzählung zerstöre, der darin liegt, daß Jahwe halb unerkannt bleibt und dennoch halb als Jahwe erkannt sein will. Diesen Reiz hat auch die Geschichte der Erscheinung Abrahams.

Anfang an genau weiß, wer der ‚eine' ist". Vermuten läßt sich, daß einer als der Vornehmere erscheint[1]. Wenn die Variante der LXX 18,5$^{b}$ und 18,9 richtig ist, müßte es Abraham schon merkwürdig erschienen sein, daß nicht alle drei Gäste, sondern nur einer die Einwilligung zur Rast gibt und nach Sara fragt. Sicher wird er 18,10 nachdenklich. Unzweifelhaft betrachtet ihn Abraham von v. 23 ab als Gott. Ein Fortschritt in der Erkenntnis ist also auch bei Abraham nicht ausgeschlossen, aber die Erzählung hebt nicht darauf ab, den Eindruck zu schildern, den die Enthüllung auf Abraham gemacht hat. Sch. sagt mit Recht, daß Abraham den „einen" so als Gott betrachte, „als ob sich dies von selbst verstehe". Kann aber diese Selbstverständlichkeit bei einem Manne auffallen, der so oft schon göttlicher Zwiesprache gewürdigt worden war? Nicht einmal bei der ersten Offenbarung 12,1ff ist „der freudige Schreck des Begnadigten" geschildert. Dazu kommt, daß diese Erscheinung in Abrahams eigenem Hause nicht sowohl ihm als vor allem Sara gilt. Abraham hat die Verheißung eines Sohnes 17,16ff erhalten. Im 18. Kapitel soll davon Sara verständigt werden. Insofern tritt Abraham eigentlich zurück, und die Hauptabsicht geht auf das Weib[2]. Daher brauchte der Schriftsteller gar nicht besonders schildern, wie Abraham zur Kenntnis des Herrn gekommen ist.

Eine andere Frage aber ist Abrahams Verhalten zu dem Fremdling, in dem er Gott erkennt. Sch. wirft die Frage auf: Würde Abraham wohl gewagt haben, einen Fremdling, von dem er wußte, daß er Gott sei, zum Essen einzuladen? Zunächst bleibt es überhaupt unsicher, ob Abraham

---

[1] Chrysostomus, Hom. 41 in cap. 18 Gen. (M LIII, 380): ἴσως γὰρ ἐπιδοξότερός τις τῶν ἐλθόντων ἐφάνη. Hoberg, Genesis 189.

[2] J. Thomas 177f: „Abraham recedes into the background in this narrative, and Sarah occupies the foreground, because Abraham had already been assured with all the solemnities of a formal covenant." Über den Zusammenhang von Kap. 18 mit den vorausgehenden Erzählungen vgl. auch Halévy I 424ff. Die Schlüsse, die aus dem 18. Kapitel für das gegenseitige Verhältnis der Abrahamsgeschichten z. B. von Gunkel (Genesis 200f) gezogen werden, entbehren daher der literarischen Grundlage. Weil die Gottheit nicht Abraham den Sohn verheißt, so ist Kap. 15 nicht ausgeschlossen; weil die Verheißung Sara gilt, berührt es auch nicht auffällig, daß Abraham 18,12 schweigt. Die Erklärung Gunkels (Genesis 198) ist gesucht.

den „einen“ sofort erkannt hat, als er die Fremdlinge zum Mahle einlud. Wenn er ihn aber auch erkannt hätte, so ist wohl die zurückhaltende, bescheidene, fast zaghafte Form zu beachten, der sich Abraham zur Einladung bedient. Schon Chrysostomus hat hervorgehoben, daß diese erst unpersönlich und allgemein laute[1]. Es klingt, zumal nach den Worten: *wenn ich Gnade gefunden habe,* wie eine Frage oder Bitte um Erlaubnis, die Gäste in dieser Art zu bedienen. Wenn das Anerbieten unstatthaft gewesen wäre, würde Abraham so sicher wie Gedeon Richt 6, 20 eine Zurückweisung erfahren haben. Das geschieht nicht. Daher muß angenommen werden, daß Jahwe die Einladung gebilligt hat.

Dagegen spricht nicht, daß „die grobsinnliche Vorstellung“ von einem Speisen Gottes im Alten Testament nirgends vorkommt. Richt 13, 16 lehnt der Engel, dem die Eltern Samsons ein Ziegenböcklein bereiten wollen, ab. Vom Engel Raphael wird ausdrücklich bemerkt, daß sein Speisen nur scheinbar gewesen sei. Mit diesen Beispielen ist jedoch keine prinzipielle Frage entschieden[2]. Diesen Stellen gegenüber tritt mit gleicher Beweiskraft unser Kapitel, welches erzählt, daß der Herr in Menschengestalt erschienen sei und wie ein Mensch gegessen habe. Es wäre ein aprioristisches Verfahren, aus allgemeinen, dazu unbeweisbaren Erwägungen heraus die Wahrheit der Erzählung in Zweifel zu ziehen, die offenkundig gelehrt wird. Darum kann die Bewirtung kein Grund sein, eine Gotteserscheinung abzulehnen.

Die Erzählung in Kap. 18 und 19 will also den Gedanken durchführen: Jahwe, begleitet von zwei Engeln, will Sara die Geburt eines Sohnes ankünden, Abraham die Zerstörung von Sodoma im voraus mitteilen, die Engel sollen Lot retten. Zu diesem Zweck erscheinen die Himmlischen in Menschengestalt.

---

[1] A. a. O.: κοινοποιεῖ τὸν λόγον, καί φησι· Ληφθήτω δὴ ὕδωρ, καὶ νιψάτωσαν τοὺς πόδας ὑμῶν· καὶ πάλιν, καταψύξατε ὑπὸ τὸ δένδρον, καὶ φάγεσθε ἄρτον, καὶ μετὰ τοῦτο παρελεύσεσθε, οὗ εἵνεκεν ἐξεκλίνατε πρὸς τὸν παῖδα ὑμῶν. Ὁρᾷς πῶς οὐκ εἰδὼς τίνες εἰσί, καθάπερ ἀνθρώποις διαλεγόμενος παριοῦσιν, οὕτω κοινὴν πρὸς αὐτοὺς ποιεῖται τὴν προτροπήν, καὶ ἅπαξ καὶ δεύτερον παῖδα ἑαυτὸν καλῶν. Auf keinen Fall berechtigt Abrahams Haltung zu Wellhausens (Composition 25) Vorwurf, Abraham vergesse „den Abstand der Kreatur“.

[2] Vgl. auch Lk 24, 43. Eine grundsätzliche Behandlung der Frage siehe bei Thomas Aqu., S. theol. 1, q. 51, a. 3 ad 5.

Sie wollen nicht unerkannt bleiben, aber sich auch nur soweit enthüllen, als zur Verwirklichung des Zieles hinreicht. Damit ist eine gewisse Unklarheit in der Erzählung selbst unvermeidlich. Wenn sie aber in den Tatsachen gründet, kann ein anderer Erklärungsgrund nur dann geltend gemacht werden, wenn die Tatsachen selbst nicht ausreichen würden.

Hat der Schriftsteller den Gedanken, soweit unter den hervorgehobenen Einschränkungen eine Folgerichtigkeit denkbar ist, einheitlich durchgeführt? Daß 18, 10 erstmals der Numerus wechselt, ist darin begründet, daß die hier folgende Äußerung des „einen" nur von einem göttlichen Wesen möglich ist. Dadurch gelangt Sara zur Kenntnis des Sprechers. Daher kann v. 13 nun auch sein Name eingesetzt werden. Ebenso sind nach 18, 22ff die andern Männer zunächst für den Leser, nach 19, 13 auch für Lot bekannt. Daher steht in dem lediglich referierenden ersten Vers des 19. Kap. nicht אנשים, sondern מלאכים, um sie eben als die Männer mit dem bekannten Auftrag gleich zu kennzeichnen. Für Lot sind sie erst nur אנשים. Nach ihrer Selbstoffenbarung heißen sie v. 15 מלאכים; hier könnte אנשים zudem auch irreführen. Den Sodomiten und namentlich den Verwandten Lots, aus denen die Engel die Familie losreißen wollten, erscheinen sie auch jetzt noch nur als „Menschen"; daher konnte mit Rücksicht auf die nicht interessierte Außenwelt wie 18, 16, so 19, 16 אנשים wieder aufgenommen werden. Der Gebrauch des Numerus ist also nicht „ganz wahllos"[1] und מלאכים 19, 1 und 19, 15 ebensowenig Glosse wie יהוה 18, 13. Die beiden Kapitel beziehen sich aufeinander: Kap. 18 bereitet auf Kap. 19 vor, und dieses weist inhaltlich und formell auf das andere zurück. Das eine enthält die Offenbarung des „Einen" als Jahwe, das andere enthüllt die Begleiter als Engel.

Darin liegt nun auch die Lösung für die zweite Schwierigkeit, welche Sch. in der Erzählung findet: die angeblichen Lücken. Wären solche im Zusammenhang vorhanden, so wäre die Vermutung begründet, daß mit dem gegenwärtigen Text eine Änderung vorgenommen worden sei, und daß ein Redaktor Teile, die ihm unwichtig oder unbrauchbar schienen, bei der Zusammenarbeitung verkürzt habe. Was zunächst die Lücke nach 18, 10 betrifft, wo Jahwe von einer Wiederkunft übers Jahr spricht,

---

[1] Gunkel, Genesis 194 199.

so berührt die Antwort auf diese Frage in keiner Weise die Einheitlichkeit von Kap. 18 und 19. Das wäre höchstens der Fall, wenn ihr Zeitumfang das Jahr überschreiten würde; aber was 19, 1—29 berichtet wird, ereignet sich schon am andern Tage, und das fernere Schicksal Lots wird 19, 30ff nur anhangsweise berichtet. Die Lücke ist auch nicht im folgenden. Irrtümlich folgert Sch. aus dem Ausdruck שׁוֹב אָשׁוּב, daß „ein ebensolcher Besuch wie diesmal“ angekündigt werde. Dem Kontext entspricht vielmehr, was Gunkel[1] bemerkt, daß die Verheißung wiederholt werden soll, und zwar „im Tone ernsthafter Überzeugung“; nicht die Wiederkehr Jahwes, geschweige ihre spezifische Art, wird hervorgehoben, sondern die sicher zu erhoffende Geburt eines Kindes. Kann es jedoch danach immer noch zweifelhaft sein, wie שׁוּב zu verstehen ist, so wird durch פקד 21, 1 die Frage positiv entschieden. 21, 1f setzen voraus, daß Jahwe bereits einmal mit Sara über das zu erhoffende Kind gesprochen hat; sogar die Zeit der Geburt muß ihr nach v. 2 vorherverkündet worden sein. Die „Heimsuchung“ von seiten des Herrn und die Geburt Isaaks werden als die erwartete Erfüllung jener Verheißung aufgefaßt. Da Kap. 18 und nur hier eine solche Verheißung, und zwar mit den 21, 1f erwähnten Umständen berichtet wird, so kann nicht bezweifelt werden, daß die zwei Abschnitte inhaltlich zusammengehören wollen. Dann muß aber 18, 10 שׁוֹב אָשׁוּב nach פקד 21, 1 interpretiert werden. פקד allein legt es schon nahe. Das Wort ist nicht der allgemeine Ausdruck für den göttlichen Gnadenerweis, sondern bedeutet im Grunde = sorgend nach etwas schauen, heimsuchen und ist geradezu Terminus technicus für den göttlichen „Besuch“, insbesondere auch in der hier gemeinten Bedeutung. Sollte nicht die Zweideutigkeit von שׁוּב im gewöhnlichen und im letztgenannten Sinne gerade Absicht sein? Zu 18, 10 ist also keine Lücke vorhanden.

Auch an der andern Stelle kann sie nicht bewiesen werden. 18, 21 sage Jahwe, er wolle hinabsteigen und untersuchen, ob das Gerücht über Sodoma wahr sei, aber die Ausführung werde nicht mitgeteilt. — 18, 21 ist nicht der erstmalige Entschluß gemeint, sondern eine Mitteilung darüber, damit Abraham weiß, wozu der Herr Sodoma zugeht. Jahwe ist also bereits im

---

[1] Genesis 198.

Begriffe, sein Vorhaben auszuführen. Daß er nicht selbst die Untersuchung vornimmt, ändert nichts; die Männer sind ja von ihm geschickt. Sch. hat auch da noch einen Widerspruch entdecken wollen. Die Engel hätten Auftrag, die Stadt in jedem Falle zu zerstören, während Jahwe die Zerstörung von einer Bedingung abhängig mache, die er erst nach der Entfernung der Engel stellt. Wenn man überhaupt dem Gespräch Jahwes mit Abraham die Bedeutung geben will, daß der Herr sich auf die Bedingungen einige, unter denen das Schicksal Sodomas entschieden sein soll, so darf nicht vergessen werden, daß das Objekt der Bedingung tatsächlich nicht zutraf. So konnte der Herr auf die Bedingung Abrahams wohl eingehen, ohne seinen Entschluß zu ändern und sich in Gegensatz zu den Weisungen zu stellen, welche die Engel hatten. Diese hatten aber nicht den Auftrag, Sodoma in jedem Falle zu zerstören. So sprechen sie erst 19, 13, nachdem „sie selbst beinahe am eigenen Leben die Bosheit der Bewohner erfahren haben“ und also recht wohl zu einem Resultat darüber gelangt sind, ob die bösen Gerüchte auf Wahrheit beruhten.

Die Schwierigkeiten, welche Sch. in dem 18. und 19. Kap. namhaft gemacht hat, um die Existenz eines Doppelberichtes zu begründen, sind daher eher Beweise für die Einheitlichkeit der darin behandelten Geschichte.

## § 6.

## Aus der Geschichte Jakobs.

In der Geschichte Jakobs macht Sch.[1] an drei Stellen Dubletten namhaft. Die Untersuchung ist ausschließlich mit sachkritischen Argumenten geführt. Die sprachlichen Kriterien versagen für die Quellenanalyse so sehr, daß sogar Wellhausen[2] — zunächst mit Beziehung auf Kap. 27 — sich zu dem Geständnis genötigt sieht, „daß J und E fast unauflöslich eng miteinander verbunden sind zu einem Werke von wirklich beinahe einheitlichem Charakter“. Wenn aber das „Wie“ der Zusammensetzung nicht zu ermitteln ist, ist das „Daß“ klar?[3]

[1] S. 58—62.

[2] Composition 30ff. Vgl. auch Eerdmans I 22ff 46ff.

[3] Wellhausen a. a. O.: „Es hat keinen Wert, die Sache weiter zu verfolgen. Das ‚Daß‘ der Zusammensetzung ist klar, das ‚Wie‘ nicht zu

1. Warum geht Jakob nach Mesopotamien? Nach 27, 42 ff deswegen, weil ihm Esau nach dem Leben strebt; nach 27, 46 ff, weil Rebekka verhüten will, daß er eine von den „Töchtern Chets“ heiratet. „Daß dies zwei verschiedene Gründe für die Reise Jakobs zu Laban sind, liegt auf der Hand“; daß Doppelberichte vorliegen, schließt Sch. daraus, daß beide Gründe „so ohne alle Verbindung nebeneinander gestellt sind“. Ist dem so? Handelt es sich um zwei verschiedene Gründe, und sind diese ohne Verbindung nebeneinander gestellt?

Etwas anderes ist, ob der eine wie der andere Grund für die Auswanderung überhaupt maßgebend sein kann, etwas anderes, ob die Gründe hier maßgebend sein können, und wieder etwas anderes, ob sie hier tatsächlich getrennt maßgebend sind. Die absolute Möglichkeit ist einzuräumen. Damit ist aber nichts gewonnen. Die zweite Möglichkeit begegnet schon erheblichen Schwierigkeiten. Dem einen wie dem andern Grunde mangelt, wenn man sie für sich wirksam denkt, die nötige Schlußkraft, um die Wirkungen zu erklären, welche doch auch Sch. für sie annimmt.

Angenommen, Jakob gehe bloß nach Paddan Aram, „um sich von dort eine Tochter Labans zur Frau zu holen“: konnte nicht wie seinerzeit seinem Vater Abrahams Knecht Eliezer, so auch jetzt wieder ein treuer Diener die Sendung besorgen? Warum muß Jakob allein und armselig wie ein Übeltäter das Vaterhaus verlassen? Welchen Sinn hat das Gelübde in Bethel? Warum muß er sich zwanzig Jahre bei Laban aufhalten? Warum beschäftigt ihn bei der Heimkehr so ernstlich der Gedanke an Esau? Lauter Fragen, welche sich aus der folgenden Erzählung nicht ausschalten lassen, ohne daß man sie in wesentlichen Stücken ändert; aber Fragen, auf welche die von Sch. angenommene Quellenschrift höchstens eine ungenügende Antwort zu geben vermag.

Wäre aber die Flucht vor Esau der einzige Grund zur Reise nach Mesopotamien, so fällt zuallererst auf, daß Jakob durchaus nicht als Flüchtling erscheint, der jeden Augenblick Gefahr fürchten muß. Wäre nicht zu erwarten gewesen, daß ihm Rebekka wenigstens, bis er in Sicherheit gewesen wäre,

ermitteln. Nicht einmal, ob der Zusammenhang vorwiegend aus J und E gegeben wird, läßt sich erkennen. Eine durchgeführte Scheidung ist unmöglich.“

für Bedeckung gesorgt hätte? Aber Esau, der doch nach Sch. nur noch den Gedanken hat, den Bruder zu töten, ist nicht einmal so „wild und ungestüm", daß er dem wehrlosen Jakob nachsetzt, geschweige denn, daß er ein Auge darauf hatte, den Räuber seines Rechtes nicht entwischen zu lassen! Der gewandte Erzähler hätte in seiner Geschichte verschiedene Lücken zurückgelassen. Daß also der eine oder der andere Grund für die Auswanderung Jakobs für sich maßgebend gewesen sein könne, ist mit Rücksicht auf die nachherige Entwicklung der Ereignisse so gut wie ausgeschlossen. Damit besteht aber schon die größte Wahrscheinlichkeit dafür, daß in der Tat beide Gründe wirksam gewesen sind.

Das kann auch positiv dargetan werden; es ergibt sich mit Notwendigkeit aus Anlage und Zweck der Jakobsgeschichte in dem Rahmen der Genesis und mit Sicherheit aus der Erzählung selbst, insbesondere, worauf Sch. eigens abhebt, aus der Psychologie Esaus. Auch die Geschichte Jakobs ist durch genealogische Interessen beherrscht. Gerade diese machen aber die Begründung von zwei Tatsachen notwendig: Wie wurde Jakob, der doch der jüngere Sohn Isaaks ist, trotzdem der Sohn der Verheißung, und wie hat er selbst sein Geschlecht weiter gepflanzt? Um das erste zu zeigen, war es unvermeidlich, von dem Konflikt mit Esau zu berichten. Das zweite bedingte die Reise nach Mesopotamien. Denn durch die ganze Genesis zieht wie ein roter Faden die Verurteilung Kanaans [1]. Von den Töchtern dieses Landes soll der auserwählte Sohn sich kein Weib nehmen. Die Feindschaft mit Esau und die Auswanderung sind also gleich wesentliche Teile der Jakobsgeschichte. Wenn daher auch der Haß Esaus und die Sorge Rebekkas, Jakob könnte sich eine Chetiterin zum Weibe nehmen, unvermittelt nacheinander erzählt würden, so würde daraus höchstens die stilistische Unbeholfenheit des Erzählers zu erkennen sein, der Schluß auf zwei verschiedene Berichte über den Grund der Auswanderung aber folgt daraus nicht.

Allein stehen die Gründe wirklich „so ohne alle Verbindung nebeneinander"? Tatsache ist nur, daß Rebekka den einen Grund dem Jakob und ohne äußerlich ersichtlichen Übergang den andern Isaak gegenüber ausspricht. Also nicht die

---

[1] Ewald 280f.

Gründe sind ohne Verbindung nebeneinander gestellt, sie haben vielmehr ihr Band in Rebekka. Unvermittelt scheint nur zu sein, wie die Mutter, ohne daß die zwiespältige Haltung motiviert wird, kurzerhand die Situation klärt. Diese Frage aber ist wesentlich psychologischer Natur. Nun ist die psychologische Feinheit in der Darstellung gerade dieses Abschnittes mehrfach gerühmt worden[1]. Eine Eigenart der biblischen Erzählungsweise ist jedoch die, daß „Reflexionen oder gar pragmatische Erwägungen ausgeschlossen sind“[2]. Daher „erwächst unserer Exegese die Aufgabe, das geistige Leben, das der Erzähler nicht ausdrücklich dargestellt hat, zwischen den Zeilen zu lesen“[3]. Die Psychologie unserer Erzählung läßt sich in folgenden Erwägungen wiedergeben: Esaus Schmerz ist so heftig, daß er sich an Jakob blutig rächen will. Davon erfährt nur Rebekka. Isaak schickt sich ins Unabänderliche und tröstet Esau. Von seinen dunkeln Plänen hat er keine Ahnung. Der alte Vater ist ja blind, und Esau hüllt seine Absicht sorgfältig ein. Isaak würde seinem Liebling ein derartiges Verbrechen auch nicht zugetraut haben. Daher muß Rebekka, wenn sie anders Jakob in Sicherheit bringen will, bei Isaak einen Grund geltend machen, der mindestens keinen Vorwurf für Esau, eher Sympathie für ihn und einen Tadel für Jakob enthält. Das alles und zugleich Ursache genug, Jakob vom Elternhause zu entfernen, liegt in der jedenfalls durch Beobachtungen hervorgerufenen bangen Ahnung der Mutter, auch dieser Sohn möchte eine Chetiterin heiraten. Schon Esau hatte dadurch die Eltern genug verdrossen (26, 34 f). Daher billigt Isaak die rechtzeitige Vorsicht Rebekkas und ist mit ihrem Plan einverstanden. Esau empfindet in der Entfernung des Bruders eine Art Genugtuung. Daher sein umgewandeltes Wesen und sein plötzliches Bemühen, den Eltern zu Gefallen zu sein. So hat Esau beim Abschied Jakobs eher Schadenfreude als Rachsucht.

Sch. freilich gibt dem Verhalten Esaus eine Ausdeutung, welche kein einheitliches Charakterbild mehr zuläßt. Nach ihm ist Jakob 27, 41 ff keinen Augenblick mehr seines Lebens sicher,

---

[1] Cheyne 366: „The tale is full of picturesque and circumstantial details.“

[2] Kittel, Anfänge 19.

[3] Gunkel, Genesis XLI f.

und 28, 6 ff ist der wilde, ungestüme Esau auf einmal ein ganz gutmütiger Mann geworden. Allein Sch. übertreibt nach beiden Seiten. Weder nimmt sich Esau den Kummer seiner Eltern aus Gutmütigkeit zu Herzen, noch ist er so wild und ungestüm, daß er Jakob bei der nächsten besten Gelegenheit ermorden will. Beide Stellen zeigen vielmehr denselben leidenschaftlichen, vom Haß geblendeten — wie er aber sich einbildet —, klug berechnenden, törichten Mann, dem Gutmütigkeit nicht fehlt, der aber noch mächtig von Eifersucht und Zorn beherrscht ist[1]. 27, 41 ff wird ausdrücklich gesagt, daß Esau mit der Ermordung zuwarten will bis zum Tod des Vaters; 28, 6 ff ist seine Erregung nur deshalb zurückgegangen, weil der Rachgier durch die Entfernung des Gehaßten ein Opfer gebracht worden ist. Die Charakterisierung Esaus berechtigt darum nicht zur Annahme von Doppelberichten. Die einheitliche, psychologisch natürliche Auffassung, von welcher die ganze Erzählung getragen ist, wird daher zum Beweis der Einheit der Geschichte.

2. Der Name Bethel. Jakob bezeichnet so 28, 19 den Ort, wo er die Erscheinung der Himmelsleiter gehabt hat, 35, 15 aber auch den Ort, wo ihm Gott auf dem Rückwege erscheint. Nach Sch. „wird der Sachverhalt folgender sein: Zwei Quellen suchen den Namen der Stadt Bethel mit einem Ereignis aus dem Leben Jakobs in Zusammenhang zu bringen. Die eine erklärt ihn als Erinnerung an eine Erscheinung Gottes auf der Hinreise, die andere als eine solche auf der Heimkehr".

Diese Erklärung könnte berechtigt sein, wenn die beiden Angaben unvermittelt nebeneinandergestellt wären und keine von beiden auf die andere irgendwie Bezug nähme, obwohl auch dann sehr auffällig bliebe, daß der Name Bethel nur 28, 17, nicht auch vor 35, 15 erklärt wird. An letzterer Stelle vermißt man die übliche etymologische Tendenz vollständig. Dieser Mangel kann nicht zufällig sein. Daher ist es jedenfalls unzulässig, 35, 15 ohne weiteres einen Zweck zu unterlegen, für den der Beweis fehlt. Für 28, 19 aber ist klar, daß der Name Bethel erklärt werden soll. Dieser beachtenswerte Unterschied führt notwendig zur Frage, warum das letztemal keine etymo-

---

[1] Zur Psychologie Esaus vgl. Drechsler 230 ff. Auch Cheyne konstatiert 365: „Something like a charitable feeling on part of the narrator towards the infortunate Esau."

logische Deutung gegeben wird, und leitet von selbst zu einem Vergleich mit dem „Parallelstück“ über.

Aber eben der Vergleich ergibt, daß die „Parallelberichte“ sich absichtlich aufeinander beziehen. 35, 6f enthält auch nach Sch. die Erfüllung des Gelübdes in 28, 22. Nach diesem Gelübde erwartet der Leser, daß der Tag, wo Jakob wieder an Bethel vorüberkommt, vom Schriftsteller in der Erzählung der Schicksale Jakobs nicht übergangen, sondern als denkwürdiger Augenblick ausgezeichnet werden würde. Die Erwartung wird dadurch erhöht, daß 31, 13 Gott bei der Aufforderung, in die Heimat zurückzukehren, sich als derjenige vorstellt, der ihm in Bethel erschienen sei, und 35, 1 neuerdings mit Rücksicht auf dieselbe Erscheinung ihn ermahnt, nach Bethel hinaufzusteigen. Was Jakob, hier angekommen, tut, befremdet daher nicht, aber auch das ist natürlich, daß ihm der Herr in dem Moment, wo er, am Ziele seines Wunsches angelangt, den Dankaltar errichtet, wieder erscheint, um ihn feierlich aus seiner besondern Hut in die Heimat zu entlassen. Die Erzählung sagt ausdrücklich 35, 9, daß er ihm *wieder* erschienen sei, wodurch auch sprachlich genügend hervortritt, daß die beiden Erscheinungen in die eine Geschichte hineingehören und voneinander nicht getrennt werden dürfen. In der Reihe der Erweise göttlichen Wohlwollens für den ausgestoßenen Jakob bezeichnen sie die Einleitung und den Schluß.

Für die Geschichte des Namens Bethel ergibt sich daraus, daß die eigentliche Benennung 28, 19 zu sehen ist. Aber an drei, nicht bloß an zwei Stellen wird von Jakob ausgesagt, daß er den Ort Bethel genannt habe: 28, 19; 35, 7 15. Entweder wollen alle drei Verse die erstmalige Namengebung behaupten oder nur einer. Dann wiederholen und bestätigen die übrigen, was in dem einen ausgesprochen wurde. Daß die Benennung wiederholt wird, kann nicht auffallen, man müßte denn meinen, daß mit der Bezeichnung Jakobs auch in aller Öffentlichkeit, besonders in Luza, dem betreffenden Ort der Name Bethel schon verliehen worden wäre. Die Benennung hatte auch 35, 7 15 noch eine sehr beschränkte öffentliche Bedeutung, wie vielmehr noch 28, 19! Daher würde es, zumal wenn man sich die spätere Bedeutung Bethels unter Samuel, Jeroboam vergegenwärtigt, geradezu befremden, wenn Jakob den Ort nicht noch einmal Bethel nennen würde; dadurch würde der Schriftsteller den

naiven Glauben verraten, durch die Änderung des einsamen Jakob sei auf einmal der allgemein bekannte Name Luza verdrängt worden. Daß sich aber die Namengebungen 35, 7 15 so rasch folgen! Auf keinen Fall entsteht daraus ein günstiges Argument für Sch., da es sich in beiden Fällen um die Heimkehr Jakobs handelt. Um ihre einzelne Bedeutung freilich genau zu erkennen, ist es notwendig, zu unterscheiden, was Jakob v. 7 und was er v. 14 errichtet, ob es sich auf zwei verschiedene Tätigkeiten oder nur auf zwei Akte derselben Handlung bezieht, was da von ihm erzählt wird.

Der Text ist nicht ganz klar. Denn M sagt nicht bestimmt, wo die 35, 9ff berichtete Erscheinung geschah. LXX dagegen verlegen sie ausdrücklich nach Luza[1], also an denselben Ort, wo Jakob den Votivaltar 35, 7 baut und Debora 35, 8 stirbt und begraben wird. Aus der Episode über den Tod und das Begräbnis Deboras und schon vorher aus der Aufforderung Gottes 35, 1, in Bethel zu wohnen (שׁב), darf auch auf einen nicht bloß vorübergehenden, sondern längeren Aufenthalt geschlossen werden. Eine längere Zeit wird auch durch die Errichtung des Altares gefordert, der einen komplizierteren Bau darstellt als eine einfache Mazzebe. So ist, wenn es M auch nicht ausdrücklich sagt, wohl die Möglichkeit geboten, daß auch der hebräische Text die zweite Gotteserscheinung nach Luza lokalisiert. Darauf führt ferner der Umstand, daß v. 7 nur ganz summarisch der Altarbau und die Benennung des Ortes im Sinne von 28, 22 berichtet, aber erst v. 14 von einem Opfer gesprochen und in Verbindung damit v. 15 dieselbe Namengebung angefügt wird. V. 7 bis v. 15 berichten eine fortlaufende Handlung.

Freilich behauptet Hummelauer[2] die Verschiedenheit der Örtlichkeiten: Bethel v. 7 gelte nur dem Altar, v. 14 dagegen dem ganzen Ort. Aber diese Unterscheidung ist im Text nicht begründet, der auch v. 7 ausdrücklich berichtet, daß Jakob den Ort Bethel genannt habe, wobei nicht ersichtlich ist, daß מקום eine engere Bedeutung als v. 14 haben sollte[3]. Zudem

---

[1] 35, 9: ὤφθη δὲ ὁ θεὸς Ἰακὼβ ἔτι ἐν Λούζα.

[2] Genesis 516, nach Caietanus. Eine Verschiedenheit der Gegend (Jerusalem) hat Tostatus angenommen.

[3] Kittel, Beiträge I 116f hält מקום wie das arabische makām für einen technischen Ausdruck = „heilige Stätte", so daß das Wort auf einen

kennt auch die Tradition den Unterschied nicht. An der Identität von Bethel 35, 7 und 35, 14 muß also festgehalten werden. Dann aber bleiben nur die zwei Möglichkeiten offen, die schon Augustin erwogen hat: entweder ist, was v. 9 ff erzählt wird, nur aus 28, 11 ff aus irgend einem Grunde noch einmal berichtet, oder dasselbe ist noch einmal geschehen[1]. Eine Rekapitulation nimmt z. B. Aben Ezra[2] als wahrscheinlicher an. Derselbe Wortlaut verrät mindestens denselben Autor oder einen Verfasser, welcher 28, 18 f vor Augen gehabt hat. Nur ist ויצב 35, 14 schwerlich als Plusquamperfektum zu verstehen.

Die andere Möglichkeit ist wahrscheinlicher. Jakob wiederholt nach der zweiten Erscheinung an diesem Orte, was er nach der ersten getan hat. Den Altar errichtet er als Gelübde, die Mazzebe infolge der neuerlichen Offenbarung. Sch. findet eine solche Handlungsweise sonderbar, namentlich weil „der Altar der Ersatz für ein früheres Steindenkmal sei". Dieser Umstand könnte aber eigentlich nur dann bedenklich sein, wenn im Text enthalten wäre, daß die Mazzebe bei der Rückkehr Jakobs noch vorhanden gewesen wäre. Die Erzählung scheint jedoch gerade anzudeuten, daß sie nicht mehr existierte. Daher haben frühere Exegeten die Frage vielfach erörtert, welches das Schicksal derselben gewesen sei. Jedenfalls konnte Jakob bei der einfachen Art der Mazzeben[3] kaum geglaubt haben, ein Denkmal für alle Zeit aufgestellt zu haben. Darum ist es eine müßige Frage, ob und wie diese Mazzebe zerstört worden sei. Jakob baut unabhängig davon einen Altar. Der Bau des מזבח wird als so selbstverständlich hingestellt, daß nicht einmal die Funktion des Altars berührt wird. Man sollte erwarten, daß nun von einem Opfer darauf die Rede wäre. Allein ein Opfer wird

---

bereits bestehenden, hier von Kanaanitern geübten Kult hinwiese. Es ist ein Steinkreis. Jakob sieht das nicht und nimmt in der Dunkelheit einen der Steine zum Kopflager. Wenn er beim Aufwachen 28, 22 den Stein eine Gottesbehausung nennt, so tut er es, wie wenn er bet-el in Anführungszeichen setzen und bewußt umdeuten wollte. Seit Jakob heißt nicht nur der Stein und der Steinkreis (maḳām), sondern auch die dabei liegende Stadt Betel.

[1] Augustinus, Quaestiones in Hept. 116 (M XXXIV 577): „Iterum factum est hoc loco, quod factum fuerat? an iterum commemoratum est?"

[2] Vgl. CS 814. M. Polus 221.

[3] Kittel, Beiträge I 131 ff. Vgl. auch Jeremias 315 ff.

v. 14 wohl dargebracht, aber nicht auf dem מזבח. Jakob errichtet zu diesem Zweck eine Mazzebe. Dieser Umstand darf nicht übersehen werden. Er läßt erkennen, daß מצבה und מזבח nicht bloß nach ihrem äußeren Aufbau, sondern auch nach ihrem inneren Zweck verschieden sind[1].

Diesem Unterschied entsprechend sind auch die beiden Namensbezeichnungen 35, 7 und 35, 15 rücksichtlich ihrer Veranlassung nicht ganz gleichbedeutend. Darin kommen sie überein, daß sie als die erste nicht bloß persönliche wie 28, 22, sondern nunmehr öffentliche Umdeutung von Luza gelten wollen; sie sind die feierliche Benennung vor Zeugen: 35, 7 vor, 35, 15 nach einer neuen Gotteserscheinung. Man kann v. 15 nach v. 7 nicht als überflüssig bezeichnen; denn die letzte Offenbarung zieht die Summe aller bisherigen Verheißungen[2]. Daher konnte Jakob zum Schlusse mit noch mehr Recht als v. 7 v. 15 den Ort Bethel heißen. Die zusammenfassende Bedeutung dieser Erscheinung ist auch von Wert für die nächste Untersuchung.

3. Der Name Israel. Nach 32, 28f erhält Jakob diesen Namen von dem geheimnisvollen Kämpfer am Jabbok. Die Namensänderung wird aber auch in der letzten Erscheinung zu Bethel 35, 9f verkündet. „Am einfachsten und ungezwungensten“, sagt Sch., „bleibt die Erklärung, daß zwei voneinander unabhängige Quellen die Namensänderung auf göttlichen Befehl zurückführen.“

Einfach ist die Erklärung wohl, aber ungezwungen ist sie nicht. Einmal übersieht sie eine wesentliche Eigentümlichkeit biblischer Etymologien, daß der Name Israel nur 32, 28f, nicht 35, 10 erklärt wird. Daher ist es wie beim Namen Bethel von vornherein schon zweifelhaft, ob die letzte Stelle den Namen überhaupt erklären will. Will man nicht mit Kautzsch-Socin leichthin annehmen, daß die Motivierung im Hinblick auf 32, 29 unterdrückt sei, so ist nicht ersichtlich, wie der Schriftsteller seinen Lesern gedient hätte, wenn er ihnen über den Ursprung des Namens Israels eine zweite Meinung mitteilte, die gar keine Erklärung ist. Wäre jedoch die behauptete Auslassung auch „zweifellos“ wegen 32, 29 vorgenommen worden, so konnte es nur geschehen, weil entweder der zweite Erzähler

[1] Vgl. über die Zubehör der Kultusstätte Benzinger 319ff.
[2] Drechsler 144.

die Etymologie von 32, 29 schon vorfand und es daher für überflüssig hielt, eine neue Erklärung zu geben, oder ein Redaktor, der beide Deutungen antraf, die erste bevorzugte. Dann aber müßte sich auch irgendwie noch erkennen lassen, warum er sich nicht für die zweite Auslegung entschied, die doch wohl einen um so bedeutenderen Wert gehabt hätte, je bedeutungsvoller der Augenblick war, in dem der Name erteilt wurde. Allein es läßt sich aus den Umständen nicht einmal erschließen, welche Idee die Grundlage der zweiten Etymologie hätte bilden können [1].

Wenn für die Ursprünglichkeit der zweiten Namengebung geltend gemacht wird, daß der Befehl: *Dein Name soll nicht mehr Jakob heißen,* voraussetze, daß bisher der Patriarch so genannt wurde, so verliert dieser Einwand seine Kraft durch 35, 14, wo derselbe Patriarch wieder Jakob genannt wird. Der Wechsel, der in den folgenden Abschnitten überhaupt zwischen Jakob und Israel zu beobachten ist, zeigt, daß der alte Name nicht beseitigt werden sollte. Darum konnte Israel auch nach 32, 29 wieder Jakob genannt werden, und es kann auch aus 35, 9 nicht geschlossen werden, „daß der bisherige Name Jakob fortan durch den neuen Namen Israel ersetzt werden und diese Namensänderung sofort eintreten soll“ [2].

Wenn aber 35, 9 die Namengebung nicht einmal in dem abgeschwächten Sinn aufzufassen ist, so drängt sich die positive Frage auf: Was bedeutet die Namengebung an dieser Stelle? Kaulen [3] verstand sie als eine Erinnerung an 32, 9, weil Jakob einer besondern Ermutigung bedurfte. Gegen diesen Zweck bemerkt Sch., daß die schlimmste Zeit in Jakobs Leben vorüber sei und darum eine besondere Ermutigung nicht erfordert werde. Trotzdem wird Jakob an jenen Kampf erinnert. Daß der Text nichts von Erinnerung sagt, ist kein Gegenbeweis. Der Kontext zeigt freilich, daß die Erinnerung nicht im Vordergrunde steht.

---

[1] Die Schwierigkeit scheint Dillmann 377 gefühlt zu haben, wenn er auch auf eine ursprüngliche Etymologie zu 35, 9 aus diesem Grunde schließt: „Wenigstens war die Deutung des Namens keineswegs selbstverständlich, wie in den Fällen 17, 15 und Nm 13, 16.“

[2] Sch. 60 zu 32, 29. Wenn sich also Hupfeld 40 auf „die Gesetze der allgemeinen Logik“ beruft, „daß ein Name, der schon gegeben ist, nicht zum zweitenmal gegeben werden kann“, so ist außer acht gelassen, daß die allgemeine Logik hier gar nichts ausmachen kann.

[3] Art. „Israel“, im KL VI 1027.

Die Offenbarung in Bethel hat den Zweck, alle Verheißungen an Jakob am Ende seiner Wanderschaft noch einmal zusammenzufassen und feierlich zu bestätigen. Dieselbe Bedeutung kommt daher auch der neuerlichen Namengebung zu. Was Jakob in geheimnisvollem Zusammenhang empfangen hatte, soll ihm jetzt durch eine unzweifelhafte Offenbarung bestätigt werden. Was also Sch. gegen Hoberg[1] und Hummelauer[2], welche 35, 9 eine Bestätigung sehen, eingewandt hat: eine solche wäre begreiflich, wenn die Namensänderung 32, 29 durch einen Engel vorgenommen wäre, ist, selbst wenn es sicher wäre, daß der himmlische Streiter kein Engel war, weit entfernt, ein stichhaltiges Argument zu sein. Gerade dann, wenn Gott selbst damals zu ihm gesprochen hatte, erhielt die neuerliche Betonung der Namensänderung einen mächtigen Nachdruck: „Dieser Name steht ja als ein höchst sinnvoller, prophetischer, er steht als eine der größten Verheißungen da, als der heilige Name des erwählten Volkes.“ [3]

## § 7.

## Aus der Geschichte Josephs.

„In der Josephsgeschichte . . . sind . . . an fünf Stellen Einschnitte gemacht worden. Da jedesmal Spuren einer zweiten Erzählung sich nicht wegleugnen lassen, so ist der Schluß berechtigt, daß es ursprünglich zwei Josephsgeschichten gegeben hat, die mit mannigfachen Verkürzungen ineinander gearbeitet sind.“ [4] So lautet das Ergebnis der Untersuchung, welche Sch. über den letzten großen Abschnitt der Genesis angestellt hat. Es steht nicht nur zu der Ansicht derjenigen Exegeten im Gegensatz, welche auf dem Standpunkt der Einheit des gesamten Buches stehen, sondern auch zu der Auffassung vieler, welche in andern Teilen die Quellenscheidung angenommen haben[5]. Gegenüber der Geschlossenheit der Erzählung

---

[1] Genesis 331.

[2] Genesis 504 514.

[3] Ranke I 235.

[4] Sch. 77 f.

[5] Vater I 290; III 435. Tuch 417. Nöldeke 32: „. . . Wenn sich zuweilen auch ein paar (dem Jehovisten zuzuschreibende) Zusätze auffinden lassen, so zeigt sich doch nirgends eine Spur von der Sprache der

begegnet die Annahme von Doppelberichten auf den unbefangenen ersten Blick hin jedenfalls starken Bedenken. Nur wer schon voraussetzt, was erst bewiesen werden soll, kann „vermuten, daß dieses Werk hier wie sonst aus J und E zusammengesetzt sei“. Aber es ist begreiflich, wenn auch er sich hier vor die Alternative gestellt sieht, ob die bisherige Auffassung die Probe besteht oder nicht, und wenn Wellhausen[1] aus der vollen Erkenntnis dieser Bedeutung heraus erklärt: „Unsere bisherigen Ergebnisse drängen auf diese Annahme und würden erschüttert werden, wäre sie nicht erweisbar.“ Bei der Beurteilung der Gründe, welche Sch. für die Quellenscheidung in der Josephsgeschichte ins Feld führt, kann es daher nicht gleichgültig sein, diese aprioristische Notwendigkeit der Quellenscheidung von vornherein im Auge zu behalten. Die Argumente von Sch. sind wiederum vorwiegend sachkritischer Natur.

1. Joseph wird verkauft. Es handelt sich hier um die Frage, ob die betreffenden Kaufleute Ismaeliter oder Madianiter gewesen sind. Für beides scheinen Anhaltspunkte gegeben zu sein.

---

Grundschrift, wie es denn ein wahrhaft verfehltes Beginnen ist, diese fließende Erzählung (die Geschichte des ägyptischen Joseph) nach Quellen zerstückeln zu wollen.“

[1] Composition 52. — Vgl. auch, wie sich Gunkels Ausführungen zur Josephsgeschichte (Genesis 395 ff) in merkwürdigen Gegensätzen bewegen. Einerseits rühmt der Ästhetiker die „kunstvoll gegliederte“, „besonders straffe“ Komposition und gesteht: „Sehr wichtig ist es zu sehen, daß J und E die Josephserzählungen wesentlich in derselben Art berichtet haben: diese neue Erzählungskunst ist weder von E noch von J erfunden worden.“ Er bezeichnet es S. LIV auch als „das Mittel, das immer und immer wieder angewandt wird, die Erzählung zu dehnen“, wenn dieselbe Szene zweimal erzählt wird; „dabei ist das Gewöhnliche, daß die beiden Varianten voneinander irgendwie abweichen“. Wo er sich aber nicht mehr von seinem selbständig prüfenden, psychologisch und ästhetisch fein beobachtenden Geiste leiten läßt, sondern einfach im Geleise von Wellhausen, Dillmann, Kautzsch-Socin und Holzinger geht, findet er schon Kap. 37 „voll von Dubletten und Wiederholungen“. Unter dem Eindruck der üblichen Kritik ist dann das auffällige, abschwächende Urteil verständlich: „Trotz dieser charakteristischen Verschiedenheit stimmen beide Erzählungen im allgemeinen Aufriß überein.“ Für die Methode der Untersuchung ist das Resumé recht beachtenswert: „Die gewonnenen Ergebnisse sind dadurch zu bewähren, daß zwei wohlabgerundete und fast vollständig erhaltene Parallelberichte herauskommen.“

37, 25 sehen die Brüder Josephs, welche den „Träumer“ auf Rubens Rat eben in eine Zisterne geworfen haben, von Galaad her eine Karawane ismaelitischer Handelsleute herankommen. Diese Beobachtung veranlaßt v. 26f Juda zu dem Vorschlag, den Bruder an die Ismaeliter zu verkaufen. 37, 28b verkaufen die Brüder Joseph an die Ismaeliter. 39, 1 kauft ihn Putiphar aus der Hand der Ismaeliter.

An der Identität der Ismaeliter an diesen vier Stellen ist kein Zweifel. Ihnen treten aber zwei andere gegenüber: 37, 28a liest man nicht, wie zu erwarten wäre, daß die Ismaeliter herankommen oder daß mit ihnen über Joseph verhandelt wird; v. 28a enthält vielmehr die Notiz: „Nun kamen madianitische Männer, Kaufleute, vorüber. Sie zogen den Joseph aus der Grube ...“, worauf erst fortgefahren wird: „und sie verkauften den Joseph den Ismaelitern um 20 Silberlinge, und sie brachten den Joseph nach Ägypten“[1]. Die Madianiter werden noch einmal v. 36, am Schluß des Kapitels, genannt: „Und die Madianiter verkauften ihn nach Ägypten an Putiphar, einen Hofbeamten Pharaos, den Obersten der Leibwache.“ Danach hätten also madianitische Kaufleute den Joseph aus der Grube gezogen und nach Ägypten gebracht.

Wie verhalten sich nun diese Angaben zu den früheren, welche von Ismaelitern handeln? Sch. hält sie für unvereinbar und findet die Lösung der Schwierigkeit darin, daß beiderlei Notizen Reste eines doppelten Berichtes sind: nach dem einen verkauften die Brüder Joseph an die Ismaeliter, nach dem andern wurde Joseph ohne Wissen der Brüder von Madianitern aus der Grube gestohlen und nach Ägypten verkauft[2].

Ist diese Scheidung auf Tatsachen gegründet und nicht bloß eine subjektive Meinung, so müssen die Konsequenzen im Laufe der Erzählung deutlich hervortreten. Das ist jedoch keineswegs der Fall. Sch. sieht Spuren des Berichtes, wonach Joseph heimlich von den Madianitern entführt wird, darin, daß Joseph 40, 15 dem Mundschenk selber bekennt, er sei „aus dem Lande der Hebräer gestohlen worden“, und daß Ruben 37, 29 bei seiner Rückkehr ihn nicht mehr in der Grube findet, während doch von Ruben nicht gesagt sei, daß er sich von den Brüdern entfernt habe. Die Brüder seien also alle von der Zisterne fortgegangen, so daß die Madianiter den Bruder heimlich herausnehmen konnten.

---

[1] So übersetzt Sch.; es ist dabei zu beachten, daß diese Übertragung von ihm schon nach dem Sinn des zu beweisenden Resultates der Untersuchung geformt ist. Im folgenden wird sich erweisen, daß das Subjekt von v. 28b mit demjenigen von v. 28a nicht identisch ist.

[2] Sch. 63.

Diese beiden Stellen sind der erwähnten Annahme nur scheinbar günstig. Allerdings sind die Brüder in dem Augenblick, da Ruben an die Zisterne kommt, nicht daselbst, und Ruben findet es auch nicht auffällig. Er hat für seinen Plan, Joseph nachträglich aus der Grube zu ziehen und dem Vater zu bringen, selbst mit Sicherheit damit gerechnet, daß die Brüder sich entfernen werden. Anderseits mußten aber auch die Brüder, welche Judas Vermittlungsvorschlag annahmen, einen Zeitpunkt wählen, da Ruben nicht zugegen war. Die Abwesenheit Rubens ist daher genügend motiviert, und zwar sowohl die von der Zisterne wie jene vom Lagerplatz der Brüder. Wenn dagegen eingewendet wird, der Erzähler bemerke davon nichts, daß Ruben weggegangen sei[1], so kann mit gleichem Recht erinnert werden, daß er auch nicht sagt, daß die Brüder von der Zisterne weggegangen seien, was doch die Grundvoraussetzung für einen Diebstahl sein müßte. Beides ist eben selbstverständlich. Auffällig aber wäre unter der Voraussetzung eines Diebstahles, daß die Brüder auf die Mitteilung Rubens hin sich in keiner Weise verwundern, ihm auch nicht äußern, daß sie dieselbe Beobachtung schon gemacht hätten, und insbesondere diese Tatsache, die sie doch genügend hätte entschuldigen können, vor dem Vater nicht angeben, sondern eine Ausrede ersinnen. Wenn 50, 20 von Joseph die Lehre der ganzen Erzählung in die Worte gefaßt wird: „Ihr sannet Böses wider mich, Gott aber wandte es zum Guten“, so ist in dem Bericht, welcher die madianitischen Männer Diebe sein ließe, von einer so großen moralischen Schuld der Brüder nicht die Rede. Der Tenor dieser Josephsgeschichte müßte ein wesentlich anderer gewesen sein als derjenige im „Parallelbericht“[2].

Freilich sagt Joseph selbst 40, 15, er sei gestohlen worden. Allein zum Begriff des Diebstahls gehört nicht bloß die Heimlichkeit, sondern auch die unrechtmäßige Aneignung fremden Besitzes. Ist daher auch „der Verkauf eines Sklaven an eine Handelskarawane an einem öffentlichen Lagerplatz keine heim-

---

[1] Sch. 65 A. 1. So auch schon de Wette II 144; vgl. dazu Ranke I 258.

[2] **Diese Konsequenz wäre nicht vereinbar mit der viel behaupteten Verwandtschaft von J und E, vor allem nicht, wenn J mit dem bei E schriftlich vorliegenden Material gearbeitet hätte.**

liche, verstohlene Sache"[1] an und für sich, so geschah dieser Verkauf doch ohne das Vorwissen und die Billigung dessen, welchem das Verfügungsrecht einzig hätte zustehen können, das ist Jakob. Darum bleibt der Verkauf heimlich, wenn er auch „an öffentlichem Lagerplatz" abgeschlossen wurde. An der Ungerechtigkeit ist kein Zweifel, so daß Joseph wohl von Diebstahl sprechen kann. Der Vorwurf trifft sowohl die Brüder wie die Käufer. Mit Beziehung auf letztere fügt Joseph hinzu: „aus dem Land der Hebräer". Den königlichen Beamten, denen Joseph so erzählt, mag freilich die Beziehung auf den Vater, welcher von dem Vorgang nichts wußte, verborgen geblieben sein. Sie mögen an einen gewöhnlichen Sklavenraub ohne die qualifizierenden Umstände gedacht haben. Ob aber bei Joseph nicht Absicht darin lag, sein Geheimnis nicht ganz zu enthüllen?[2]

Seinen Brüdern gegenüber spricht er 45, 4f offen aus, daß sie ihn verkauft haben[3]. Damit gibt er deutlich zu verstehen, wie der „Diebstahl" an der früheren Stelle aufzufassen ist. Die späteren Abschnitte wissen also nichts davon, daß die Madianiter den Joseph gestohlen, d. h. auch ohne Wissen der Brüder entführt hätten.

Auch der Text selber nötigt nicht zu dieser Auslegung. Das Subjekt von וימשכו 37, 28[b] könnte wohl dasselbe sein wie von ויעברו 37, 28[a]. Doch ist der Subjektswechsel, wie die nächstfolgenden Worte schon zeigen, im Hebräischen sehr häufig[4]. Die dreimalige Wiederholung von Joseph v. 28[bcd] deutet positiv an, daß die Teile zusammengehören und nicht unabhängigen Quellenschriften zugewiesen werden wollen. Somit ist der

[1] Sch. 64.

[2] Ewald 257f: „Joseph sagt 40, 15 mit Fleiß nicht, daß er von seinen Brüdern verraten sei; denn wie leicht war es, daß jeder Ägypter so gegen ihn selbst mißtrauisch wurde und seine Unschuld nicht erkannte." Vgl. auch Hupfeld 70; Böhmer 263; Delitzsch 461.

[3] Die beiden Verse werden J, die ganze übrige Rede Josephs, mit Ausnahme der hier belanglosen vv. 10[a], 13 und 14 E zugeteilt. Sprachlich liegt jedoch kein Grund vor, die Abschnitte zu trennen. Nur wenn schon zum voraus feststeht, daß 45, 4f einer besondern Quelle entstammt, können die Verse getrennt werden.

[4] Drechsler 254. — Beachtenswert ist, daß auch die Tradition in der überwiegenden Mehrheit der Erklärer diese Auslegung vertritt. Eine abweichende Überlieferung gibt Artapanos bei Eusebius, Praep. ev. 9, 23 (M XXI 725): ('Ιωσὴφ) προειδόμενον δὲ τὴν ἐπισύστασιν (τῶν ἀδελφῶν), δεηθῆναι τῶν ἀστυγειτόνων 'Αράβων εἰς τὴν Αἴγυπτον αὐτὸν διακομίσαι. Τοὺς δὲ τὸ ἐντυγχανόμενον

Behauptung, über die Weise, wie Joseph nach Ägypten gelangte, existierte ein doppelter Bericht, zu einem Teil der sichere Boden entzogen.

Die andere Frage ist jedoch, ob die verschiedenen Namen der Kaufleute die Behauptung nicht zweifellos machen. Gewöhnlich behilft man sich so, daß man Ismaeliter und Madianiter für synonyme Bezeichnungen ein und desselben Volkes erklärt. Hieronymus[1] referiert eine jüdische Tradition, wonach Hagar und Ketura, von welcher Madian abstammt, die nämliche Person gewesen sei. Dieser Meinung schlossen sich im Mittelalter u. a. Petrus Comestor[2] und Nikolaus von Lyra an; sie betrachteten demgemäß Ismaeliter und Madianiter als gleichwertige Stammesnamen. Indessen ist die Gleichung: Ketura = Hagar unbeweisbar. Daher neigte auch Augustinus[3] einer andern Lösung zu, welche auch im Texte eine Grundlage hat: Abraham habe den Sohn der Hagar und die Kinder Keturas mit Vermächtnissen bedacht; daher könnten ihre Nachkommen gegenüber den Kindern Isaaks wie ein Volk betrachtet werden. Thomas Anglicus[4] und Dionysius Carthusianus denken auch daran, daß diese Ismaeliter im Lande Madian gewohnt hätten. Der Gesichtspunkt der ethnographischen und geographischen Verwandtschaft begegnet auch bei den neueren Erklärern. So äußert sich Hoberg[5]: „Es werden die zwei Völkerbenennungen ‚Ismaeliter‘ und ‚Madianiter‘ promiscue gebraucht wie Richt 8, 22 24 26. Der Grund dieser Redeweise liegt in der Verwandtschaft dieser Stämme, da ihre Stammväter Halb-

ποιῆσαι. In der sog. Jûsof-Sure (12.) wird die Entführung Josephs so dargestellt, daß der Wasserträger der Karawane den Jüngling in der Zisterne gefunden und dann heimlich mitgenommen hätte. Vgl. Wächter a. a. O. Übrigens ist die betreffende Stelle im Koran 12, 20f sehr unklar. Nach Marraccis Übersetzung haben die Madianiter Joseph von den Brüdern gekauft. Zur Beurteilung der arabischen Tradition über Joseph vgl. auch M. Grünbaum in der Zeitschr. d. Deutschen Morgenl. Ges. XLIII 1ff u. XLIV 453ff. [1] S. 39. [2] Historia scholastica: M CXVIII 1108 1126.

[3] Quaestiones 124: M XXXIV 582.

[4] Wahrscheinlich Thomas Walleis; bei Pererius a. a. O. Über Thomas Anglicus siehe Zeck: KL XI 1625f.

[5] Genesis 354. — Drechsler 252. Tuch 428. S. Mayer: KL VI 1022, Art. „Ismael“. Meyer 313ff. Strack 134. Cheyne 441. Hagen 836. Vgl. zur ethnographischen und geschichtlichen Stellung der Madianiter auch S. Landersdorfer, Die Bibel und die südarabische Altertumsforschung: BZf III, 5/6, Münster 1910, 38f.

brüder waren, und in ihrer Vermischung. Hierbei stellte der mächtige Stamm der Ismaeliter in seinen mannigfachen Verzweigungen den geringeren verwandten Stamm in den Schatten. Seit dem Siege Gideons (Richt 7 und 8) verschwinden die Madianiter fast aus der Geschichte. Dieser wechselweise Gebrauch ist der lebenden Sprache entnommen und darf nicht auf ‚die Verschiedenheit der Urkunden' zurückgeführt werden."

Allein die zeitgeschichtliche Synonymität vermag wohl genügend zu erklären, wie die beiden Namen so nahe zusammentreffen können, aber läßt doch ungelöst, warum die Benennungen so schroff wechseln, und „das Auffälligste", bemerkt Sch., „ist das Fehlen des Artikels und der Zusatz von אנשים bei מדינים". Dieses deutet wohl an, daß Ismaeliter und Madianiter bei aller sonstigen Verwandtschaft der Stämme hier verschiedene Personen sind. In der rabbinischen Schriftauslegung begegnet man der seltsamen Tradition von einem drei-, ja fünfmaligen Verkauf Josephs[1]. Insofern dadurch ein sachlicher Unterschied zwischen der Tätigkeit der Ismaeliter und Madianiter gemacht ist, liegt etwas Richtiges in dieser Überlieferung. Mit Recht macht Cajetan auf den Wortlaut des hebräischen Textes in 37, 25 zum Unterschied von der lateinischen Übersetzung aufmerksam: M spreche von einer ארחת ישמעאלים, einer Karawane (comitatus) von Kaufleuten, welche in den Gesichtskreis der Brüder kommt; der Karawane können verschiedene Stämme angehören. Die Benennung „Ismaeliter" für den ganzen Zug führt Pererius[2] auf die hervorragende Bedeutung der Ismaeliter zurück.

Sonach ist der Mangel des Artikels vor מדינים v. 28[a] nicht mehr befremdend bei der Bedeutung, welche das Volk durch den Durchgangsverkehr nach Ägypten hatte[3], aber auch nicht der Zusatz אנשים . . . סחרים. 37, 28 ergibt nunmehr folgenden Sinn: Aus der Karawane, welche die Brüder von fernher bemerken, kommen, als sie vorüberzieht, Männer, die sich als Madianiter erweisen. Mit ihnen wird über Joseph verhandelt.

---

[1] Vgl. z. B. Siegfried in Merx, Archiv II 58.

[2] A. a. O: „Arbitror comitatum praecipue appellatum esse Ismaelitarum, aut quia illi plures numero essent, aut quod essent mercium copiosiores atque opulentiores."

[3] Schegg: KL VIII 424 ff, Art. „Madian". Vgl. auch Landersdorfer a. a. O. 19 ff.

Sie führen Joseph zur Karawane und geben ihn an die Ismaeliter weiter, welche ihn nach Ägypten bringen. Aus der Hand der Ismaeliter empfängt ihn Putiphar. Die dargelegte Bedeutung von אנשים מדינים gewährt also für v. 28 einen nicht nur möglichen, sondern auch ungezwungenen Sinn und wird auch den sprachlichen Eigentümlichkeiten des vorliegenden Textes gerecht. Sie wäre darum für die Erklärung des gegenwärtigen Textes ausreichend.

Es ist jedoch eine nicht unbegründete Frage, ob dieser Text selbst echt ist. M hat 37, 28 מדינים, dagegen v. 35 מדנים. Man könnte denken, es handle sich an letzterer Stelle nur um einen Schreibfehler[1] oder die Schreibweisen könnten wie bei דתין und דתן ohne Unterschied wechseln[2], so daß die מדנים nicht ein Volksstamm sind, der seinen Ursprung von Medan, Madians Bruder, herleiten würde[3]. LXX lesen v. 35 nach einigen Hss, worauf Origenes aufmerksam macht[4], nicht Μαδιηναῖοι, sondern Ἰσμαηλῖται ἔμποροι. Was ferner Sch. v. 28 am auffälligsten findet, ist bei LXX nicht anstößig; denn die Madianiter sind hier determiniert, bei Lucian ist der Artikel sogar dreimal gesetzt.

Aber inhaltlich befriedigt der Text nicht vollkommen. Ewald[5], Drechsler[6], Green[7] erklärten sich den plötzlichen Wechsel in der Benennung der vorüberziehenden Handelsleute auf folgende Weise: Von weitem hätten sie auf die Brüder den Eindruck gemacht, als seien sie Ismaeliter, bei näherer Betrachtung stellte es sich heraus, daß sie Madianiter waren. Allein wenn der Erzähler die Bezeichnung Ismaeliter als ungenau charakterisieren wollte, hätte er sie nicht unmittelbar darauf (v. 28 c) und auch 39, 1 wieder gebraucht. Auch die oben gegebene Auslegung von 37, 28 ist inhaltlich nicht glatt. Zu וימכרו können die Brüder, aber auch die Madianiter Subjekt sein. Im letzten Falle wäre Joseph zweimal verkauft worden, eine Annahme, welche unwahrscheinlich ist; im ersten Falle würde man jedoch, zumal nach v. 27, als natürliche Fortsetzung

---

[1] Encyclopaedia Biblica III 3079 A. 1: „מדנים in Gen 37, 36 is naturally a mere scribe's error." Vgl. Meyer 318 A 1.

[2] Ewald 257 A 1.

[3] Gn 25, 2.

[4] Field, Origenis Hexapl. zur Stelle.

[5] S. 55. [6] S. 254. [7] S. 449.

erwarten, daß die Brüder Joseph direkt an die Ismaeliter verkauft hätten oder daß wenigstens ausdrücklich hervorgehoben würde, daß er zuerst an die Madianiter verkauft wurde. Aber von einem Handelsgeschäft mit diesen ist nicht die Rede.

Gewichtiger ist vielleicht noch ein Bedenken zu v. 36. Nachdem v. 35 erzählt ist, wie sich alle Kinder Jakobs bemühen, den Schmerz des Vaters zu lindern, und hinzugefügt worden ist, daß er sich nicht trösten ließ, entsteht im Leser wie von selbst der Gedanke: Und doch hätten es die Brüder so leicht gehabt, ihren Vater zu trösten. Sie hätten ihm nur ihre Tat gestehen dürfen, und er wäre sicher gewesen, daß Joseph nicht im Totenreich ist. Aber sie schwiegen davon. Diese ausdrückliche Nachricht, die später fast vorausgesetzt wird, fehlt im heutigen Text. Dafür fährt v. 36 ziemlich unvermittelt fort: Die Madianiter aber verkauften Joseph nach Ägypten . . ., ohne daß aber der Bericht über die weiteren Schicksale Josephs angeschlossen würde; denn es folgt die Episode von Juda und Thamar.

Erwägt man nun, daß „zu etwas stille schweigen“ דמם heißt, so gewinnt eine Korrektur von Klostermann[1] große Wahrscheinlichkeit. Klostermann läßt den Eigennamen והמדנים v. 36 aus einer irrtümlichen Lesung entstanden sein. Die Stelle lautete ursprünglich: והם דמו כי. „Daraus wurde והמדנים, und in diesen Worten glaubte man den Namen Madianiter zu erkennen.“ Aus der falschen Lesart in v. 36 sei v. 28[a] der Zusatz „handeltreibende Madianiter“ entstanden; dieser habe also nur die Bedeutung einer „Glosse“[2]. Mit dieser Erklärung schwinden die vorhin erörterten Schwierigkeiten natürlich ganz. Sie empfiehlt sich immerhin mehr als die Annahme von Doppelberichten, welche, ohne die Schwierigkeiten zu lösen, nur in neue Verwicklungen führt.

2. Josephs Herr. Sch. sieht sich durch den Text der Erzählung vor folgende rätselhafte Tatsachen gestellt: „Der Schriftsteller führt einen Ägypter als Käufer Josephs ein und

---

[1] I 43 f.

[2] Zu דמם vgl. die beachtenswerten Anmerkungen in den „Supplementa“ von Michaelis 448 ff. Michaelis glaubt nämlich, daß an mehreren Stellen (z. B. Is 6, 5; 15, 1) als ursprünglich דמם zu lesen sei: „Quibusdam in locis verbum דמם occurrere puto, ubi librariorum punctatorumve culpa disparuit.“

nennt ihn Oberst der Leibwache. Dieser übergibt den Joseph einem Vorsteher des Gefängnisses. Auf einmal tritt dieser Gefängnisvorsteher mit einem andern Titel auf, und zwar eigentümlicherweise mit demselben, den der Ägypter hat, der den Joseph ins Gefängnis hat werfen lassen, nämlich als Oberst der Leibwache. An eine solche Möglichkeit ist schwer zu glauben und dann höchstens unter der Voraussetzung von verschiedenen Verfassern oder Quellen.“ [1]

Wenn die erzählten Ereignisse im Texte so lose nebeneinander gereiht wären, wie es in dieser Skizze geschieht, so wäre freilich Grund zur Vermutung gegeben, daß hier Quellenmischung vorliege. Ohne jedoch auch eine sprachliche Verschiedenheit nachgewiesen und die Unmöglichkeit der geschilderten Umstände aus den zeitgeschichtlichen Verhältnissen dargetan zu haben, wäre auch dann der sichere Schluß auf Doppelberichte noch nicht erlaubt. Aber die angeführten Tatsachen folgen sich in der Erzählung gar nicht so unvermittelt, wie es nach Sch. den Anschein haben könnte. Vielmehr sind allenthalben wohlmotivierte Übergänge. Der Oberst der Leibwache übergibt Joseph dem Vorsteher des Gefängnisses, weil Joseph eines Verbrechens beschuldigt worden ist. Dieser Gefängnisvorsteher tritt ferner nicht plötzlich mit einem andern Namen auf. Denn der Gefängnisvorsteher und der Strafbeamte, an den sich Pharao 40, 3 wendet, sind nicht identisch, wie später noch ausführlich gezeigt werden soll.

Gesetzt aber, es wäre so, wie Sch. meint, zwei Quellen wären ineinander gearbeitet, die „auseinander gehen in der Darstellung der Art und Weise, wie Joseph ins Gefängnis gekommen“, so ist in der einen Quelle von vornherein eine große Lücke. Denn es sind keine Spuren davon vorhanden, daß Joseph auf eine andere Weise ins Gefängnis gekommen wäre als durch die Anklage auf Verführung [2]. Und doch ist er auch nach Sch. nicht etwa nur Gefangenenwärter, sondern selbst Gefangener. Noch eine andere Schwierigkeit ergibt sich auf dem Boden dieser Quellenscheidung. Es wird vorausgesetzt, daß der Ägypter, an den Joseph verkauft wird, in dem einen Bericht ein Privat-

[1] Sch. 69.

[2] Delitzsch 469: „Ob, aber auch in welchem Zusammenhang die Einkerkerung Josephs selber von E erzählt worden ist, muß dahingestellt bleiben.“

mann ist. Warum kommt aber dann Joseph, der Sklave, der Hebräer, in die königliche Disziplinaranstalt, wo die höchsten Beamten büßen müssen? Mit Recht haben auch schon frühere Exegeten sich gewundert, warum Joseph so ohne jeglichen Prozeß verurteilt[1], aber auch, da auf Ehebruch die Todesstrafe gesetzt war[2], nicht schwerer bestraft worden sei[3]. Unter der Voraussetzung, daß der Ägypter 39, 1 ein gewöhnlicher Mann war, sind diese Tatsachen „nicht recht begreiflich"[4], ja unmöglich.

Aus inneren Gründen folgt also zunächst, daß die Attribute, welche dem Ägypter 37, 36 und 39, 1 gegeben werden, nicht, wie Sch. will, gestrichen werden dürfen, sondern daß man daran festhalten muß, daß auch 39, 1 die Bezeichnung des Namens und des Amtes ursprünglich ist. Weiterhin aber geht aus der Benennung שׂר הטבחים 40, 3 hervor, daß auch der Beamte, der hier an der Spitze des Gefängniswesens erscheint, niemand anders ist als Putiphar. Diesen letzteren Beamten identifiziert Sch. mit dem שׂר בית־הסהר 39, 21 ff. Dann ist freilich eine unlösbare Schwierigkeit vorhanden. Die Hauptschwierigkeit, von deren Beseitigung die Lösung der vorliegenden Frage überhaupt

[1] Flavius Josephus 2, 4, 5 (Kaulen 43). Ambrosius, De Joseph. c. 5.

[2] Diodorus Sic., Bibl. hist., rec. F. Vogel, Lipsiae 1888, I 78: πικροὶ δὲ καὶ περὶ τῶν γυναικῶν νόμοι παρ' αὐτοῖς ὑπῆρχον. τοῦ μὲν γὰρ βιασαμένου γυναῖκα ἐλευθέραν προσέταξαν ἀποκόπτεσθαι τὰ αἰδοῖα, νομίσαντες τὸν τοιοῦτον μιᾷ πράξει παρανόμῳ τρία τὰ μέγιστα τῶν κακῶν ἐνηργηκέναι, τὴν ὕβριν καὶ τὴν φθορὰν καὶ τὴν τῶν τέκνων σύγχυσιν· εἰ δέ τις πείσας μοιχεύσαι, τὸν μὲν ἄνδρα ῥάβδοις χιλίας πληγὰς λαμβάνειν ἐκέλευον, τῆς δὲ γυναικὸς τὴν ῥῖνα κολοβοῦσθαι, ὑπολαμβάνοντες δεῖν τῆς πρὸς ἀσυγχώρητον ἀκρασίαν καλλωπιζομένης ἀφαιρεθῆναι τὰ μάλιστα κοσμοῦντα τὴν εὐπρέπειαν. Vgl. auch Heyes I 169.

[3] Chrysostomus, Hom. 62 in Gen. (M LIV 539): εἰ μὲν γὰρ (sc. ὁ κύριος) μὴ ἐπίστευσε, οὐκ ἐχρῆν αὐτὸν ἐμβαλεῖν ἐν τῷ δεσμωτηρίῳ· εἰ δὲ ἐπίστευσε πάλιν ἀληθὲς εἶναι τὸ παρὰ τῆς Αἰγυπτίας λεγόμενον, οὐ δὲ οὕτω δεσμωτηρίου ἄξιος ἦν, ἀλλὰ ἀποτμηθῆναι καὶ δίκην δοῦναι τὴν ἐσχάτην.

[4] Hupfeld 67 bemerkt zur jahwistischen Rezension, nach welcher Joseph zuerst zu einem ungenannten „ägyptischen Mann" (Privatmann) kommt und dann erst infolge einer Intrige zu dem Obersten des Staatsgefängnisses, noch ganz schüchtern (in Klammer): „wobei freilich nicht recht begreiflich ist, wie der Sklave eines Privatmannes in das Staatsgefängnis kommt, und für ein Vergehen, wofür sonst Sklaven mit dem Tode bestraft werden; eine gezwungene Anknüpfung, die eine spätere Ausschmückung oder Mißdeutung der älteren Sage verrät" — „gezwungen" nur und erst auf dem Standpunkt von J und E!

zu erwarten ist, dreht sich also schließlich um die Frage: Wie verhält sich Putiphar zu dem 39,21 ff genannten Gefängnisverwalter?

Die Antwort ist wesentlich bestimmt durch die Ermittlung der öffentlichen Stellung, welche Putiphar einnimmt. Daß diese nicht privater Natur sein kann, hat sich bereits aus inneren Gründen ergeben. In dieser Hinsicht kann es sich hier nur noch darum handeln, das, was sich aus dem Kontext als notwendig erwiesen hat, auch aus dem Text als wohlbegründet zu erweisen. Sch. vermutet nämlich, daß der Verfasser von dem Herrn Josephs weiter nichts weiß, als daß er ein Ägypter ist. Die Vermutung schöpft er daraus, daß der neue Herr 39, 1 nach den Bezeichnungen des Amtes noch als „ägyptischer Mann“ charakterisiert werde, ein Zusatz, „der hinter der deutlichen Bezeichnung des Mannes durch seinen Namen und durch zwei Titel eigentlich nachhinkt“; ferner daraus, daß der Ägypter im ganzen 39. Kapitel nur noch „der Herr Josephs“ oder „sein Herr“ (v. 2 3 7 8 16 19 20), dagegen nie mit dem Amtstitel oder dem Namen genannt wird; endlich daraus, daß 39, 2 (und Sch. hätte hinzufügen können: auch 39,5) der Herr nur als Ägypter bezeichnet wird. „Würde wohl der Verfasser so von seinem Herrn gesprochen haben, wenn dieser ein höherer Beamter des Königs gewesen und ihm dieses bekannt gewesen wäre?“ Darauf ist einmal zu entgegnen, daß auch im 40. Kapitel, wo doch Putiphar auch von Sch. als Herr Josephs zugestanden wird, der Name nicht mehr erscheint. Was sodann die Amtsbezeichnung Putiphars anlangt, so ist nicht einzusehen, wozu diese öfters genannt sein sollte. Für den Diener Joseph hatte ja die Stellung vorläufig eine nebensächliche Bedeutung. Für ihn als עברי war Putiphar ganz allgemein מצרי. Diese Charakterisierung ist auch durch das scharfe nationale Gefühl des Schriftstellers und derjenigen, für die er in erster Linie geschrieben hat[1], ganz naturgemäß. Dabei ist wohl noch möglich, daß in מצרי zugleich eine zeitgeschichtliche Anspielung auf den Unterschied zwischen dem ausländischen König und den einheimischen Beamten enthalten ist[2]. Vor allem aber verdient die Tatsache Beachtung, daß der Unterschied zwischen fremdem und einheimischem Wesen in der Josephsgeschichte so scharf wie in keinem andern Abschnitt der

[1] Vgl. Jakob 78. [2] Hoberg, Genesis 365.

Genesis[1] festgehalten wird, und daß insbesondere die Erkennungsepisode auf dieser Grundlage aufgebaut und psychologisch folgerichtig ausgenützt ist. Joseph konnte die Rolle, welche er zur Prüfung seiner Brüder spielt, so meisterhaft durchführen, weil ihn der lange Aufenthalt in einem ägyptischen Hause ganz mit der Art des Landes vertraut gemacht hat. Für diesen Gedankengang des Schriftstellers war der Name und das Amt des Herrn nicht so belangreich wie die Nationalität. Nun ist freilich richtig: die Nationalität hätte auch schon 37, 36 mitgeteilt werden können. Daß sie erst 39, 1 angegeben wird, ist jedoch gut begründet in dem schriftstellerischen Plan. 37, 36 ist ein vorläufiger Schluß der Geschichte Josephs. Kapitel 38 erzählt von Juda und Thamar. Erst nach dieser längeren Unterbrechung nimmt der Schriftsteller den Faden der Josephserzählung wieder auf. Die Örtlichkeit der Handlung und die Menschen, denen Joseph in der Fremde überlassen ist, haben sich geändert. Diese Wandlung durfte ein so „gewandter" Erzähler (wie J!) nicht einfach stillschweigend voraussetzen. Wenn er daher einerseits die Verbindung mit 37, 36 herstellen, anderseits zur Darstellung der neuen Verhältnisse überleiten wollte, so legte es sich nahe, Name und Titel des Käufers nochmals zu nennen und mit מצרי die Fremdartigkeit der neuen Umgebung sofort anzudeuten. Das Hauptinteresse des Schriftstellers und des Israeliten, der die Geschichte lesen hörte oder selber las, ruhte auf Joseph und ging darauf, wie dieser auch bei einem Nicht-עברי den Schutz Gottes erfuhr. Daher ist es auch begreiflich, daß nicht Joseph nach Putiphar, sondern der Herr nach seinem Diener benannt wird. Diese konkreten Beziehungen übersieht Sch. völlig, wenn er schließt, der Verfasser habe Amt und Namen des „Herrn", des „Ägypters" nicht gekannt. Damit bleibt aber unanfechtbar: Der Herr Josephs ist 39, 1, so wie der heutige Text lehrt, kein anderer als Putiphar, ein hoher Beamter Pharaos, der Oberste der Leibwache. Putiphar ist also auch nach Ausweis des Textes kein Privatmann.

Ist nun Putiphar Beamter, und zwar ein hoher Staatsbeamter, so besteht von vornherein, was das Verhältnis zum Gefängnisverwalter (39, 21 f) betrifft, die Wahrscheinlichkeit dafür, daß dieses nicht persönlich, sondern amtlich ist. Sicherheit

---

[1] Gunkel, Genesis 397.

kann darüber erst die Untersuchung gewähren, welcher Art das Amt Putiphars ist.

Zur Ermittlung dienen in erster Linie die zwei Benennungen סריס und שׂר הטבחים. Das erste Wort bedeutet im Grunde: der Verschnittene, wird aber dann als allgemeine Bezeichnung für einen hohen Beamten gebraucht[1]. Die Spezifizierung des Amtes gibt שׂר הטבחים. Die Bedeutung dieses Wortes ist vielumstritten[2]. Soviel aber ist sicher, daß das Amt Putiphars mit der Übersetzung „Oberster der Leibwache", die Sch. ohne weitere Begründung übernimmt, nicht erschöpft ist. Von entscheidender Wichtigkeit müßte es sein, das ägyptische Äquivalent und die zeitgeschichtliche Umgrenzung des entsprechenden Amtes zu kennen. Doch ist von dieser Seite aus einstweilen noch kein sicheres Ergebnis zu gewinnen. Eine gewisse Tradition ägyptischer Verhältnisse stellen die LXX dar. Es empfiehlt sich daher, von der griechischen Übersetzung auszugehen. Von den sechs Stellen, wo שׂר הטבחים erscheint, setzt LXX 37, 36; 39, 1 und 41, 12 ἀρχιμάγειρος. 40, 3 hat Cod. B שׂר הטבחים gar nicht gelesen; Cod. A zeigt ἀρχιδεσμοφύλαξ, ebenso Bodl. (III), Cott. (I) δεσμοφύλαξ, nur einige Minuskeln (z. B. 72) auch ἀρχιμάγειρος. 40, 4 erscheint meist ἀρχιδεσμώτης; Coisl. (X) ἀρχιδεσμοφύλαξ. Auch für 41, 10 ist die LXX-Überlieferung nicht ganz einhellig: Cod. A liest wie 40, 3 ἀρχιδεσμοφύλαξ, die übrigen aber, denen sich auch die Sixtina von 1587 anschloß, ἀρχιμάγειρος. Ἀρχιδεσμοφύλαξ ist 39, 21 22 23 (Cod. A. om.) das Wort für שׂר בית־הסהר; 40, 3 und 41, 10 beruht ἀρχιδεσμοφύλαξ wahrscheinlich auf ausgleichender Exegese, wie auch ἀρχιδεσμώτης 40, 4, das mit ἀρχιδεσμοφύλαξ keineswegs synonym gedacht ist. So bleibt als Übertragung von שׂר הטבחים übrig: ἀρχιμάγειρος. Bedeutet ἀρχιμάγειρος im Sprachgebrauch der LXX „Oberster der Leibwache"? Diese Bedeutung besitzt wohl ἀρχισωματοφύλαξ, das auch in den Papyri belegt ist. Der ἀρχισωματοφύλαξ ist am Ptolemäerhofe zunächst ein höherer Offizier, Chef der königlichen Leibwache, die Bezeichnung wird

---

[1] Hoberg, Genesis 358; Heyes I 122. — Die früheren Exegeten fanden, weil ihnen die übertragene Bedeutung von סריס nicht bekannt war, in der Anwendung auf Putiphar eine große Schwierigkeit. Vgl. z. B. Petrus Comestor 1126; Dionysius Cartusianus und Pererius in ihren Kommentaren; aber auch noch Hupfeld 66 A. 1, Böhmer 261 und Holzinger 227.

[2] Über frühere Erklärungen vgl. Pererius a. a. O. und Michaelis a. a. O. 996 ff. Oleaster nennt die quaestio: „utinam tam bene soluta, quam mota."

jedoch auch für Träger verschiedener höherer Ämter gebraucht[1]. Dem entspricht die Verwendung von ἀρχισωματοφύλαξ 1 Sm 28, 2 (Achis) und Est 2, 21 (Mardochäus); aber es findet sich an keiner der beiden Stellen שׂר הטבחים, sondern 1 Sm 28, 2: שֹׁמֵר לְראשׁ, Est 2, 21: שֹׁמְרֵי הסף. Der Titel טבח kommt dagegen an folgenden Orten vor: 2 Kg 25, 8 10 11 12 15 18 20; Jr 39, 9 10 11 13; 40, 1 2 5; 41, 10; 52, 12 14 16 19 24 26 und Dn 2, 14, und zwar in der Verbindung רב־טבחים (beachte auch den Mangel der Determination!) bzw. Dn 2, 14: רב־טבחיא. Dabei ist das Korrelat ἀρχιμάγειρος, und stets fordert der Zusammenhang eine umfassendere und speziellere Bedeutung als die eines Obersten der Leibwache. 4 Kg 25 und Jr Kap. 39 ff wird mit רב־טבחים Nabuzardan, der Feldherr Nabuchodonosors, bezeichnet, also ein Mann von höchster militärischer Würde. Trotzdem ist aber רב־טבחים nicht wohl der technische Ausdruck für den Feldherrn. Dafür liest man Gn 21, 22 32; 26, 26; 1 Sm 12, 9; 14, 50; 26, 5 u. a. שׂר־צבא, was LXX jeweils mit ἀρχιστρατηγός wiedergeben. Die Verwendung von רב־טבחים an den erwähnten Stellen, verglichen mit רב־טבחיא Dn 2, 14, wo Arioch diesen Titel trägt, scheint vielmehr anzudeuten, daß die Träger dieses Amtes stets mit einer richterlichen Exekutive betraut sind. Das würde mit dem Sinne des Stammzeitwortes טבח = schlagen, schlachten, töten übereinstimmen[2] und שׂר הטבחים könnte (vgl. unser „Oberstallmeister") ein alter erstarrter Titel für ein Amt sein, zu dem ein Kreis von entfernt verwandten Aufgaben gehörte. Der שׂר הטבחים beschäftigte sich also mit solchen, über welche eine Strafe verhängt ist. Putiphar wäre demnach in irgend einem Sinn in übergeordneter Stellung Disziplinarbeamter. Sein Ressort genau zu umgrenzen und zu beschreiben, ist aus

[1] Vgl. G. A. Deißmann, Bibelstudien. Beiträge zumeist aus den Papyri und Inschriften zur Geschichte der Sprache, des Schrifttums und der Religion des hellenistischen Judentums und des Urchristentums I, Marburg 1895, 93.

[2] Daher auch LXX ἀρχιμάγειρος eigentlich Kochvorsteher. So auch nach rabbinischen Vorgängern Nikolaus von Lyra: „princeps coquorum". Dillmann 397: Oberster der Schlächter. Die möglichen Bedeutungen verbindet schon Oleaster zu der Erklärung: „mihi autem videtur, quod iste Putiphar fuit princeps laniorum, non quidem coquorum, sed eorum, qui homines plectebant et iugulabant, potuit tamen simul etiam esse princeps militiae ... crederem tunc temporis munus laniandi reos demandatum fuisse principibus militiae." Vgl. dazu eine Bestätigung bei Heyes I 123f.

den Angaben der Genesis nicht möglich. Für das Verhältnis Putiphars zum Gefängnisverwalter ergibt sich aber die positive Möglichkeit, daß letzterer ein Unterbeamter Putiphars ist; ferner wird begreiflich, wie die Inhaftierung Josephs mit Umgehung des ordentlichen Rechtsweges ganz allein auf Putiphars Anordnung hin vollzogen werden kann[1].

Das Verhältnis Putiphars zum Gefängnisverwalter tritt noch klarer heraus durch eine Betrachtung der Bedeutung, welche dieses Gefängnis hat. Es ist bemerkenswert, wie energisch immer hervorgehoben wird, daß es sich um ein besonderes, nicht um das gewöhnliche Gefängnis handelt: „wo die Hofbeamten des Königs gefangen sind“ (39, 20)[2], „in das Gefängnis im Hause des שׂר הטבחים“ (40, 3[3]; 41, 10). Das Gefängnis, in welches Joseph kommt, ist also für Beamte bestimmt, welche

[1] Hoberg, Genesis 358.

[2] M hat Gn 39, 20 als k^e^tîbh אסורי, als k^e^rê אסירי־המלך; danach LXX δεσμῶται τοῦ βασιλέως. Hoberg (Genesis 369) denkt an Gefangene, welche sich gegen Staatsgesetze vergangen haben und daher in das staatliche oder, der Anschauung eines autokratischen Reiches entsprechend, in das königliche Gefängnis abgeführt werden. Jeremias 388 findet eine Parallele zu den „Königssklaven“ im Kodex Hammurabis. — Wäre aber nicht noch eine andere Erklärung möglich? 39, 20 und 40, 3 sind Parallelstellen, die sich offenbar aufeinander beziehen wollen. 39, 20b und 40, 3b sind sprachlich gleichgebaut bis auf das Subjekt: מקום אשר . . . אסורים; 40, 3: יוסף; 39, 20: אסירי־המלך. Mit מלך und פרעה wird in diesen Stücken 37, 36; 39, 1; 40, 1 2 סרים verbunden. Da die beiden סריסים in Josephs Gefängnis kommen, legt sich nahe, 39, 20 für אסורי bzw. אסירי nach 40, 12 סריסי zu korrigieren. Diese Korrektur ist paläographisch möglich und der Schreibfehler aus falschem Sehen oder Lesen gut erklärlich, vielleicht aus v. 22 entstanden. Vgl. Beispiele bei L. Reinke, Beiträge zur Erklärung des Alten Testamentes VII, Münster 1866, 75 ff, und F. Perles, Analekten zur Textkritik des Alten Testamentes, München 1895. Zur Frage der substantivischen Verwendung auch der Passivpartizipien, des Unterschiedes der qaṭûl und qâṭil-Formen: König, Lehrgebäude II[1], § 122 l, a[1]; § 122, 3, b; II[2], § 235 d. אסורי wäre jedenfalls ἅπαξ λεγόμενον; אסירי begegnet auch Zach 9, 12; Ps 107, 10; Klgl 3, 34.

[3] Die LXX-Hss lauten an dieser Stelle verschieden. Der von Sch. 67 f beanstandete Zusatz παρὰ τῷ ἀρχιδεσμοφύλακι findet sich bei vielen (darunter Vat. Luc.) gar nicht, bei andern lautet er παρὰ τῷ δεσμοφύλακι, bei einigen παρὰ τῷ ἀρχιμαγείρῳ. So auch Origenes. Nach J. Dahse (ZAW XXVIII [1908] 169) ist an der Ursprünglichkeit des Zusatzes festzuhalten. Klostermann I 45 f möchte für בית lesen: בְּיַד. In Anbetracht der weiten Bedeutung von בית (בית יהוה Os 8, 1; 9, 15; Is 12, 7 = Land Jahwes = Palästina) ist die Korrektur jedenfalls nicht notwendig.

sich vergangen haben, und befindet sich im „Hause“ Putiphars. Wie auch aus 39, 11 verglichen mit 39, 2 hervorgeht, ist unter בית nicht nur das Wohnhaus, sondern der ganze Komplex der Gebäude zu verstehen, welche Putiphars Verwaltung unterstellt sind [1]. Nunmehr ist sicher, daß dieser Gefängnisverwalter ein Unterbeamter Putiphars ist. Daß er zu den niederen Beamten gehört, zeigt sich vielleicht auch darin, daß wohl der Bäcker und Mundschenk, aber nicht er סריס genannt wird [2].

3. Erste Reise der Brüder nach Ägypten. Die Erzählung über die erste Reise der Brüder Josephs nach Ägypten offenbart Sch. mehrfach Spuren eines doppelten Berichtes; zwei verschiedene Rezensionen ließen sich erkennen über die Art und Weise, wie Joseph von Benjamin Kunde erhält: nach der einen verraten die Brüder, daß sie noch einen Bruder haben, in dem Eifer, sich gegen den Vorwurf der Spionage zu verteidigen (42, 13); nach der andern teilen sie es mit, weil sie direkt danach gefragt werden (43, 7). Zwei Berichte sollen auch über die Beweggründe zur zweiten Reise vorliegen oder dem Verfasser des gegenwärtigen Textes wenigstens vorgelegen sein: in dem einen werde erzählt, daß die Brüder wieder nach Ägypten reisten, um sich von dem Verdacht der Spionage zu reinigen und Simeon zu befreien; der andere wisse von Simeon nichts. Hier sei die fortdauernde Hungersnot Veranlassung der zweiten Reise [3].

Was den letzten Doppelbericht betrifft, so läßt sich keine Version aufzeigen, nach welcher die Befreiung Simeons der hauptsächlichste Grund zur Reise gewesen wäre. Dieser Parallelbericht ist also ein reines Postulat, das aber nicht begründet ist. Nur dann könnte die Annahme allenfalls gerechtfertigt sein, wenn in dem parallelen Bericht wirklich nichts von Simeon gesagt wäre. Sch. behauptet es, indem er 43, 3—5 zitiert. Diese Verse enthalten die Worte, mit denen Juda den Vater zur Mitgabe Benjamins zu bewegen sucht. Davon läßt sich die endliche Zustimmung Israels v. 11 ff nicht trennen. v. 14 aber spricht Israel auch von dem gefangenen Sohn. Auch 42, 36 erwähnt Jakob den Simeon, in einem Zusammenhang, wo

---

[1] Böhmer 262 f. [2] Cheyne 443.

[3] Sch. 70 ff. — Auffallend ist die inhaltliche und formelle Berührung dieser Bemerkungen mit dem, was de Wette II 149 ff an diesem Abschnitt der Josephsgeschichte auszusetzen hat. Vgl. indes dagegen schon Ranke I 265.

bereits eine zweite Reise ins Auge gefaßt wird[1]. Ebenso wird Simeon 43, 23 genannt; als die Brüder wieder zum Hausmeister kommen, führt dieser Simeon zu ihnen. Anderseits erwähnt Juda 44, 18ff in seiner Rede an Joseph Simeon nicht; dieser ist ja als Geisel eingelöst. Wenn daher Sch. behauptet, 43, 1ff stehe von Simeon nichts, so ist die Behauptung falsch; sie ist aber erklärlich auf dem Boden der üblichen Quellenscheidung. Denn da werden 43, 14 und 43, 23 einer andern Quelle zugewiesen. Für Sch. handelt es sich aber gerade darum, die Berechtigung dieser Trennung darzulegen. Er setzt sie voraus.

Sprachlich ist kein Beweis versucht. Wohl wird darauf hingewiesen, daß in Kapitel 43 Jakob Israel genannt wird. Der kritische Wert dieses Namenswechsels wird jedoch nicht geprüft. Für die Quellenscheidung ist er unbrauchbar[2].

Um so auffälliger ist, daß Sch. auch die inhaltlichen Schwierigkeiten nicht gewürdigt hat, welche der Zerreißung in zwei selbständige Erzählungen entgegenstehen. Weder die Zähigkeit, mit der Juda seine Bedingung vertritt, noch die Unerbittlichkeit Jakobs ist völlig verständlich, wenn das Motiv für die Mitgabe Benjamins nur in der Erwägung liegen würde, so sicher Lebensmittel zu erhalten. Da dieser Zweck das erstemal auf so unerwartet günstige Weise erreicht wurde, so hätte das Wohlwollen, das Jakob daraus erschließen konnte, im Gegenteil den bedrängten Vater erweichen sollen. Statt dessen sehen wir, daß die alte Wunde vom Verluste Josephs wieder aufgebrochen ist. Der Schmerz der Trennung quält ihn aufs neue. Was konnte ihn so auffällig besorgt machen, wenn gar nichts vorgefallen war, was den bangen Verdacht bestärkte? Also könnte auch der Bericht, nach welchem die Brüder nur der Lebensmittel wegen Benjamin mitnehmen, das Simeonmotiv nicht entbehren.

---

[1] Von v. 36 ist v. 38 nicht zu trennen. Während ersterer E, wird letzterer J zugeschrieben, weil v. 38 von Simeon nicht die Rede ist. So Dillmann 422. „Nimmt man aber diesen Vers als Antwort auf Rubens Erbieten, wie er hier steht, so ist daraus allein, daß Jakob hier Simeon unerwähnt läßt, kein kritischer Schluß zu ziehen. — Das Schweigen erklärt sich aus seiner Vorliebe für die Kinder Rachels, der eine drohende Verlust drängt alles andere aus seinem Bewußtsein" (Delitzsch 477). Vgl. auch Drechsler 266f; Tuch 453f.

[2] Delitzsch 486.

Die beiden Gründe schließen sich eben nicht aus: die Brüder reisen nach Ägypten, weil sie wieder der Lebensmittel bedürfen. Diese Absicht ist dem Hausmeister bei ihrer Ankunft selbstverständlich. Alles übrige ist irgendwie auf den Hauptzweck bezogen. Um zum Ziele zu gelangen, muß Benjamin mitgenommen werden. Damit Benjamin sicherer gebracht wird, behält Joseph den Simeon als Geisel zurück. Die Einbeziehung von Simeon und Benjamin kommt also für den Zweck erst in zweiter Linie in Betracht. Die Befreiung des einen, die Mitgabe des andern hing mehr oder weniger von der freien Entscheidung ab, die Bitte um Lebensmittel aber wurde einem unwiderstehlichen natürlichen Zwange abgerungen. Indem der Verkauf von Getreide von jenen Bedingungen abhängig gemacht wurde, war Joseph so gut wie sicher, daß Benjamin ebenso gewiß vor ihn geführt werde, als die Hungersnot sie dazu zwingen werde, wiederzukommen, um neues Getreide zu bitten und den Bruder zu erlösen. Daß die dargelegte innere Verkettung den objektiven Verhältnissen entspricht, geht daraus hervor, daß zu ihrer Begründung keine andern Voraussetzungen gemacht werden müssen als diejenigen, welche der Text bietet, und die geschilderte Verwicklung verschiedener Interessen selbst wieder den Schlüssel zum Verständnis des Folgenden abgibt.

Wenn dagegen der Zweck der zweiten Reise nur wäre, Simeon zu befreien, so sollte man erwarten, daß sie „unmittelbar nach der Heimkehr" oder doch bald danach unternommen worden wäre. Aber, wie Sch. mit Recht hervorhebt, die Reise in Kapitel 43 geschieht erst geraume Zeit nach der ersten. Weder die Brüder noch Joseph haben den Gedanken, daß sie früher hätten kommen sollen. Wenn der beabsichtigte Zweck ferner damit erreicht gewesen wäre, daß Benjamin zu Joseph gelangte, so ist nicht verständlich, warum alle den jüngsten Bruder begleitet haben. Geschah es etwa, weil sich alle von dem Vorwurf reinigen wollten, sie seien Kundschafter? So scheint Sch. zu meinen. Damit ist aber ein Ehrgefühl vorausgesetzt, wie es sich bei Menschen der Antike schwerlich vorfand[1] und das bei den Brüdern Josephs geradezu komisch wirken würde. Tatsächlich ist nachher auch gar nicht die Rede davon, daß

[1] Vgl. die historisch-psychologischen Bemerkungen Gunkels, Genesis XLII: „Die früheren Erklärer haben oft dadurch gesündigt, daß sie einfach moderne Motive und Stimmungen als selbstverständlich eingesetzt haben."

sie die Beleidigten gespielt hätten. Die Erzählung über die Veranlassung zur zweiten Reise nach Ägypten ist also einheitlich gedacht.

Auch die Berichte über die Fragen Josephs anläßlich der ersten Reise berechtigen nicht zur Scheidung in zwei verschiedene Quellenschriften. Das ist schon nach den vorigen Darlegungen unwahrscheinlich. Allerdings lauten 43, 7 ff und 44, 19 ff anders als 42, 7 ff und 42, 29 ff. Aus dieser Tatsache folgt jedoch noch keineswegs, daß ihnen verschiedene Überlieferungen zugrunde liegen müssen.

Zunächst lassen sie sich schon nach dem bloßen Wortlaut vereinigen. Das wird auch von Sch. zugegeben[1]. 42, 7 ff ist ein ausführlicheres Referat als 43, 7 ff. Daher ist an und für sich schon möglich, daß der zweite und die folgenden Berichte mit Rücksicht auf den ersten gekürzt, die Abweichungen daher auch nach diesem zu erklären sind: 43, 7 ff fragt Joseph die Brüder, 42, 7 ff sollen sie „ganz von selbst“ anfangen, von ihren häuslichen Verhältnissen zu erzählen. Sch. korrigiert sich indes sofort selbst, wenn er die Redseligkeit der Brüder aus der Angst herleitet, für Kundschafter angesehen zu werden. Also sind die Antworten doch auch hier durch Josephs Fragen verschuldet. Was tut der Mensch nicht in der Angst! Joseph bringt die Bittsteller durch die Hartnäckigkeit, womit er seine Anklage wiederholt, dazu, alles zu sagen, was nur die üble Meinung des gestrengen Herrn zu zerstreuen geeignet sein könnte. Nichts war natürlicher, als daß sie sich dabei auf ihr gegenseitiges Zeugnis beriefen und ihre ehrliche Abkunft als das wirksamste Argument gegen den erhobenen Verdacht ins Feld führten. Das war aber eben der Punkt, der Joseph interessierte. Um über die Familienverhältnisse noch mehr Klarheit und vor allem Sicherheit zu bekommen, setzt er daher gerade darein den hartnäckigsten Zweifel[2]. Deshalb konnten die Brüder, ohne die Wahrheit zu verletzen, vor dem Vater aussagen, daß der „Mann“ sie nach Benjamin gefragt habe.

Was aber wesentlich für die Beurteilung der Abweichungen ins Gewicht fällt, ist der Umstand, daß es sich 43, 7 ff und 44, 19 ff wie auch schon 42, 29 ff nicht um ein Referat des

---

[1] Sch. 72: „Gewiß machen nach beiden Berichten die Brüder dem Joseph dieselben Angaben.“

[2] Vgl. Historia scholastica a. a. O.

Schriftstellers, sondern um die mündliche Erzählung der Brüder, speziell Judas, handelt[1]. Eine und dieselbe Tatsache wird von verschiedenen Menschen verschieden beobachtet und erzählt, selbst wenn sie sich bemühen, sachlich zu urteilen. Nun steht aber bloß der Erzähler den Gn 42 ff berichteten Tatsachen objektiv gegenüber, die Personen der Erzählung nicht. Es ist gar nicht anders zu erwarten, als daß diese ihrem Bericht ihre persönliche Färbung geben, zumal da Juda 43, 7 ff und 44, 19 ff nicht einfach erzählt, um zu erzählen, sondern um etwas zu erreichen. Zur Ermittelung der historischen Wahrheit muß dieses Interesse berücksichtigt werden. Erwägt man alle diese Umstände und vergleicht dann den Wortlaut sämtlicher Parallelstellen miteinander, so könnte, historisch betrachtet, nur eines befremden, wenn auch der Wortlaut sklavisch übereinstimmen würde. Denn das müßte den Verdacht erwecken, daß die Personen der Erzählung keine wirklichen, sondern nur erdachte Personen sind, und stünde im Gegensatz zur sonstigen Unparteilichkeit der biblischen Geschichtschreibung.

4. Das Geld in den Säcken. Die Frage, welche Sch. Anlaß zur Quellenscheidung gibt, steht im Zusammenhang mit der vorigen und lautet: Wo haben die Brüder das Geld zuerst gefunden? Die Antwort von Sch. ist: Es gibt zwei Gruppen von je zwei Berichten. Nach der einen Gruppe finden sie das Geld unterwegs in der Herberge, nach der andern erst zu Hause beim Ausschütten des Getreides[2]. Die vier Berichte sind enthalten: 42, 25 27 35; 43, 21; sie lauten nach der Übersetzung von Sch.:

a) 42, 25: Joseph gab den Befehl, ihre Säcke mit Getreide zu füllen und das Geld eines jeden von ihnen in seinen Sack zu legen und ihnen Zehrung auf den Weg zu geben. Und man tat ihnen so.

b) 42, 27: Es öffnete einer seinen Sack, um seinem Esel Futter zu geben in der Herberge. Da erblickte er sein Geld, und siehe, es war oben in seinem Sack. Vers 28: Da sprach er zu seinen Brüdern: Mein Geld ist zurückgegeben; siehe, es ist in meinem Sack.

c) 42, 35: Es geschah, als sie ihre Säcke ausschütteten, siehe, da hatte jeder seinen Geldbeutel in seinem Sack; sobald sie ihre Geldbeutel erblickten, sie und ihr Vater, da fürchteten sie sich.

---

[1] Sch. eifert gegen Hoberg, übersieht aber, daß schon in der ersten Auflage des Genesiskommentares 358 (vgl. die zweite Auflage 396, auch LR XXXIV [1908] 164 f) dieser wesentliche Unterschied deutlich gemacht ist.

[2] Sch. 74.

d) 43, 21: Es geschah, als wir zur Herberge kamen, da öffneten wir unsere Säcke, und siehe, das Geld eines jeden war oben im Sack.

Zusammengehören a und c, b und d. Die Quelle, der sie entstammen sollen, sei der Kürze halber mit den üblichen Siglen der Pentateuchkritik bezeichnet: a, c = E; b, d = J. Die Eigentümlichkeit von J ist nach Sch. in folgendem begründet: Das Geld befinde sich im Futtersack, und zwar oben. Daher wird es schon unterwegs entdeckt. Die Bezeichnung des Behälters ist אמתחת. Bei E heißt der Sack שׂק. Gemeint ist der Getreidesack. Das Geld befinde sich nicht oben in demselben. Daher wird es erst beim Ausschütten gefunden [1].

Diese Gründe sind nicht stichhaltig. Zunächst steht bei J 42, 27[a] neben אמתחת auch das angeblich nur E eigentümliche שׂק. Sch. möchte sich den Wechsel daraus erklären, „daß ein Schreiber aus Versehen oder in der Eile das ungewöhnliche אמתחת in das bekanntere שׂק verwandelte". Es ist jedoch unwahrscheinlich, daß einem Abschreiber dieser Fehler entging, da ja אמתחת gerade wegen der Seltenheit auffallen mußte. Immerhin ist es möglich. LXX haben hier übereinstimmend μάρσιππος, was sonst אמתחת entspricht. Man mag daher auch 42, 27[a] immerhin אמתחת als ursprünglich ansehen. Ist aber die Autorität der LXX gewichtiger als diejenige von M, dann hätte auch die bedeutsame Variante in 43, 20[b] (M: v. 21) beachtet werden müssen. Hier lesen LXX nicht „oben im Sack (ἐπάνω τοῦ στόματος τοῦ μαρσίππου)" wie 42, 27[b], sondern nur „im Sack (ἐν τῷ μαρσίππῳ)". Damit sind bereits zwei Kriterien der behaupteten Quellen als textkritisch unsicher erwiesen.

Was den Sprachgebrauch von אמתחת und שׂק betrifft, so macht Sch. die stillschweigende Voraussetzung, als handle es sich um synonyme Bezeichnungen einer und derselben Sache. Daher übersetzt er beide ohne weiteres mit „Sack", wodurch der Weg zur Annahme von Dubletten naturgemäß geebnet ist. Aber schon LXX haben zur Übersetzung zwei verschiedene Ausdrücke gewählt und damit die Möglichkeit offen gelassen, daß es sich um Begriffe handelt, welche nicht völlig identisch sind. Um zu ermitteln, wodurch sich אמתחת und שׂק unterscheiden, leisten μάρσιππος und σάκκος freilich keinen Dienst, da ihre konkrete Bedeutung selbst fraglich ist [2]. אמתחת findet sich

---

[1] Sch. 73 f.

[2] Vgl. die Lexika von H. Stephanus und Passow; auch Müller-Bauer, Die griechischen Privat- und Kriegsaltertümer [2],

nur in der Josephsgeschichte in diesem Zusammenhang. Das legt die Vermutung nahe, daß es sich um einen technischen Ausdruck der ägyptischen oder arabischen Verkehrssprache handelt. Ewald[1] vergleicht damit das arabische mishun, 'amsā'hun, was den Kamel- oder Mauleselsack bezeichnet. Jedenfalls berechtigt die gegenwärtige Kenntnis der antiken Transportmittel[2] nicht zur einfachen Gleichung אמתחת = שׂק. Aus dem Zusammenhang folgt sicher nur so viel, daß אמתחת einen Behälter zur Aufnahme von Karawanentraglasten bedeutet. שׂק dagegen erfährt einen mannigfachen Gebrauch; es bedeutet z. B. das Gewand eines Propheten, Büßers, Trauernden, einen Schurz, eine Decke. Hier ist auch ein Behälter gemeint. Onkelos scheint sich das Verhältnis beider zueinander so gedacht zu haben, daß jeder einen großen Sack trug und noch andere Bündel hatte; die ganze Traglast ist אמתחת[3].

Diese Auffassung läßt sich durch folgende Gründe stützen. Wie Sch. selbst bemerkt, unterscheidet 42, 25 ausdrücklich zwischen כלים, in welche das Getreide kommt, und einem שׂק, in welchen das Geld gelegt werden soll. Nur ergibt sich daraus noch nicht, daß אמתחת der Futtersack ist[4]. Aber es ist damit bestätigt, daß die gesamte Traglast der Tiere aus mehreren Teilbehältnissen besteht. Ohnehin ließe sich auch vermuten, daß die Zehrung, welche Joseph den Brüdern mit auf den Weg gibt, gesondert von den gekauften Lebensmitteln geführt wurde.

---

München 1893. (Handbuch der klassischen Altertümer IV, 1, 2.) A hat übrigens 42, 27 θύλακος, was den Sinn von Geldbeutel haben kann: 2 Kg 5, 23 (ἅπαξ λεγόμενον in LXX; M: חרים, was außer hier auch nur noch Is 3, 22 vorkommt, dort aber von LXX nicht verstanden worden zu sein scheint).

[1] Ewald 121[1]; Delitzsch 476.

[2] Speck 52 ff. Die Abbildung eines Kamelsattels bei Benzinger 158. Zu vergleichen ist noch כר Gn 31, 34, das oft mit „Kamelsattel" übersetzt wird, aber vielmehr den korbartigen Aufsatz bedeutet, der auf den Rücken der Kamele geschnallt wird und in dem die Frauen der Karawane sitzen. Vgl. die Abbildung in Riems Handwörterbuch des biblischen Altertums, Art. Kamel.

[3] Onkelos hat für אמתחת 42, 27 טוענא. Vgl. dazu Moses Gerundinensis: CS 950: „De sententia Onkeli videtur, quod singuli habuerint saccum magnum et alios pannos, qui onus aequale reddebant."

[4] So müßte nach Sch. doch wohl geschlossen werden, nachdem er die Variante der LXX v. 27a angenommen hat. Indes ist, methodisch betrachtet, der Schluß vom Sprachgebrauch in 42, 25 auf denjenigen von 42, 27 unzulässig, da Sch. ja voraussetzt, daß die Verse verschiedenen Quellen angehören.

Damit vergleiche man die Prädikate, welche die Erzählung auf שׂק und אמתחת je einzeln und gemeinsam anwendet:

1. Nur von שׂק wird ausgesagt: in den שׂק wird das Geld gelegt 42, 25; die Brüder leeren שׂקיהם; dadurch kommt das Geld zum Vorschein 42, 35.

2. Nur von אמתחת wird ausgesagt: sie wird aufgemacht (42, 27 a) 43, 21; das Geld ist oben darin 42, 27 b; das auf die Koexistenz anderer Dinge schließen lassende וגם findet sich nur hier 42, 28.

3. Gemeinsam von אמתחת und שׂק wird nur ausgesagt, daß sich in ihnen das Geld befindet: א 42, 27 b 28, 43, 21; שׂ 42, 35.

Daraus ergibt sich, daß אמתחת und שׂק zwar eine gemeinsame Grundbedeutung haben [1], aber nicht reine Synonyma sind, ferner jedoch auch, daß sie nicht koordinierte Begriffe bezeichnen, also auch, daß שׂק nicht etwa im Gegensatz zu אמתחת der Getreidesack ist, während unter letzterem der Futtersack zu verstehen wäre. Vielmehr gehören beide sachlich zusammen, decken sich jedoch nicht völlig: א ist der weitere Begriff, der שׂ umschließt. Die Ansicht, daß mit אמתחת die gesamte Traglast des einzelnen gemeint ist, erweist sich also durch den Sprachgebrauch als möglich.

Noch ein drittes Argument läßt sich anführen: der Mangel von (אמתחתו) בפי 43, 20 in LXX. 42, 27 wird das Geld sofort entdeckt, wie (שׂק) אמתחת geöffnet wird. Nicht so 42, 35. Hier gewahren sie das Geld erst beim Leeren der Säcke. Dabei ist der Nominalsatz והם מריקים zum Unterschied von ויפתח noch besonders beachtenswert: der Handlung eines Augenblicks tritt eine Arbeit von längerer Dauer gegenüber. Die gegenseitige Beziehung ist unverkennbar. Diese Tatsache stimmt damit überein, daß das Geld nur „dem einen" oben in das Gepäck gelegt wurde, bei den andern dagegen irgendwo im Sack (אל־שׂקו 42, 25) verborgen lag. Daher konnten wohl alle ihre Traglast auflösen, ohne aber das Geld zu bemerken. Denn dieses lag unter den Lebensmitteln, welche sie unterwegs nicht ausschütteten.

Damit verliert nun aber auch schon das Hauptkriterium für die angeblichen Doppelberichte erheblich von seiner Beweiskraft. Denn nun ist die Möglichkeit dargetan, daß das Geld sowohl unterwegs als auch zu Hause gefunden werden konnte

---

[1] Mehr will wohl auch das Scholion bei Field nicht sagen: 'Αγγεῖα καὶ μάρσιπποι καὶ σάκκοι καὶ πορεῖα μίαν ἔχουσι σημασίαν, ὡς ἐν τοῖς ἑπομένοις εὑρήσεις.

und dem naheliegenden Einwurf von Anfang an die Spitze abgebrochen: wie ist es denkbar, daß die übrigen Brüder auf die Entdeckung „des einen“ hin nicht auch nachgeforscht hätten? Allein nicht das steht in Frage, ob sie nachgeforscht, sondern ob sie etwas gefunden haben. Ersteres ist gewiß psychologisch wahrscheinlich, letzteres dagegen eine reine Tatsachenfrage. Mit Rücksicht auf 43, 21 (LXX: 20), wo die Brüder sich vor Joseph in diesem Sinn aussprechen, haben ältere[1] und neuere Ausleger auch dieses angenommen. Hummelauer[2] schließt es auch daraus, daß alle ihren Tieren bei der Herberge Futter gegeben haben. Dieses könnte aber nur dann ein kräftiges Argument sein, wenn es schon sicher wäre, daß auch bei ihnen wie bei „dem einen“ das Geld oben lag. Die Erzählung macht einen so deutlichen Unterschied zwischen dem determinierten Einen, daß man vermuten kann, der Schriftsteller habe einen bestimmten Namen im Auge[3]. Sowie Joseph nachher dem Benjamin nur den Becher nicht oben in das Gepäck legen läßt, mag er das erstemal einem das Geld oben hinein haben legen lassen, während es bei den übrigen unauffällig verborgen wurde[4]. Was Joseph dabei plante, ist nicht mehr zu erkennen.

Die Annahme, daß die Brüder das Geld unterwegs gefunden haben, begegnet noch einer andern Schwierigkeit: 42, 35 sagt unzweideutig, daß sie es erst zu Hause entdeckt haben. Diese

---

[1] Andreas (von St Viktor? Vgl. Diestel 185. Sixt. Sen., Bibl. sancta l. 4, Venetiis 1575, 373), Dionysius Cartusianus, Tostatus, Menochius, Cornelius a Lapide.

[2] Genesis 555 f.

[3] Pseudojonathan und Raschi denken an Levi, dessen Reisegefährte Simeon gewesen sei, während Aben Ezra האחד als Ordinalzahl betrachtet und darunter Ruben versteht. — Dem nachdrücklich, als eine Art von casus pendens, vorangestellten אִישׁ 42, 35 gegenüber mag aber האחד lediglich die Bedeutung: ein einziger haben; vgl. 4 Kg 6, 35. Nur האחד sieht und findet את־כספו, während erst später אִישׁ vor der Tatsache steht: צְרוֹר־כַּסְפּוֹ בְּשַׂקּוֹ.

[4] Beachtenswert sind auch Kap. 44 die Varianten der LXX. Während M 44, 1 2 8 בפי אמתחת hat, findet sich der Zusatz ἐπὶ τοῦ στόματος zu τοῦ μαρσίππου bei LXX nur 44, 1, wo die Rede davon ist, den Brüdern wieder das Geld zurückzugeben. Mit Rücksicht auf den Becher ist die Umstandsbestimmung nicht gemacht. Aber auch in M ist sie v. 12 ausgelassen: der Becher wird im א des Benjamin gefunden, wobei noch von Bedeutung ist, daß der Fund nicht schon das Resultat der Öffnung der Säcke, sondern einer Durchforschung ist. Vgl. auch Abarbanel.

Angabe macht es unmöglich, daß alle Brüder den Fund schon in der Herberge gemacht haben. Man müßte denn entweder 42, 27 als eine Vorwegnahme von 42, 35 [1] oder 42, 35 nur als eine Wiederholung von 42, 27 [2] betrachten. Beides ist durch den klaren Wortlaut des Textes ausgeschlossen. Die Umstände in 42, 35 beweisen, daß die Brüder das Geld zum erstenmal erblicken. Die Furcht ist so plötzlich und allgemein und die Ursache des Entsetzens so unzweifelhaft angedeutet, daß die Entdeckung von allen nur zu Hause gemacht worden sein kann. Anzunehmen, der Anblick des Geldes habe die Brüder neuerdings wieder so erschüttert wie in der Herberge [3], oder gar sie hätten die Angst nur erheuchelt, um nicht zu verraten, daß sie bereits von dem Gelde wußten [4], wird der Erzählung des Vorganges nicht gerecht. Denn diese läßt den Gemütszustand der Brüder aus einer Überraschung hervorgehen, ohne freilich eine dunkle Ahnung, daß das Geld auch bei ihnen sein könnte, auszuschließen.

Es ist auffällig, daß die Brüder nicht freudig, sondern ziemlich befangen nach Hause kommen, und daß ihre Hauptabsicht vor dem Vater dahin geht, sich vor Verdacht zu schützen. Sie sind nicht gesprächig, wie sonst eine Heimkehr erwarten lassen sollte. Auch die Stimmung Jakobs verrät, daß die Söhne ihm keine Freude machen konnten. Alles haben sie auch nicht erzählt. Daß aber alle ihr Geld mitbekommen hätten, würden sie doch nicht mehr sicher gedacht haben, nachdem die Nachsuchung 42, 27 dieses Ergebnis nicht gehabt hatte. Der ausführliche und im Verhältnis zu 42, 27 auch grammatisch charakteristische

---

[1] Lyranus, Tostatus.

[2] Andreas. Dionysius Cartusianus bemerkt bereits dazu: „Si ordo verborum pensetur, non videtur solutio ista animum quietare, quia aperte hic dicitur, His dictis, quae scilicet retulerunt patri suo, Quum frumenta effunderentur, repererunt. Ideo arbitror respondendum, quod quamvis invenerunt pecunias suas in diversorio, tamen ex prudenti cautela dimiserunt eas in saccis suis, ut si quis eos quasi fures insequeretur, possent se excusare veraciter, per hoc quod pecuniae non essent apud corpus nec in bursis eorum, nec eam interim attigissent.“

[3] Dionysius Cartusianus: „Tunc timor pristinus fuit renovatus.“ Hummelauer 555: „Patet ratio, cur ea pecunia primum a patre iterumque a filiis conspecta admirationem moverit et timorem. Pecunia sc. una cum frumento conspecta plenissime corroborabat filiorum narrationem, et hinc Simeonis et etiam Benjamini discrimen, movebatque suspicionem, ne ob eam causam incommodum aliquando nescio quod accideret.“

[4] Menochius a. a. O.

Bericht darüber, wie sie das Geld fanden: nicht durch das bloße Öffnen der אמתחת, sondern durch die Leerung des שׂק, lautet wie eine absichtliche Begründung des Schriftstellers, warum sich die ängstliche Erwartung nicht schon damals, sondern zur noch größeren Überraschung erst jetzt bestätigt hat.

Es gibt also keine Gruppe von Berichten, nach der die Brüder das Geld unterwegs in der Herberge, und eine andere, nach der sie es erst zu Hause beim Ausschütten des Getreides finden.

Allein läßt sich mit diesem Ergebnis die Aussage der Brüder vor Joseph vereinbaren, 43, 21: „Es geschah, als wir zur Herberge kamen, da öffneten wir unsere Säcke (אמתחתינו), und siehe, das Geld eines jeden war (M +: oben) im Sack (אמתחת)“? Im Wortlaut der LXX ist kein Widerspruch enthalten; denn es ist tatsächlich wahr, daß sie die Säcke geöffnet haben und daß das Geld darinnen war. Übrigens hätten sie sich aussprechen mögen wie immer, ohne die genaue Unterscheidung zwischen „dem einen“ und „den andern“ zu machen, die zwecklos war, wäre jede Brachylogie sachlich mehr oder weniger unzutreffend geworden; schlechthin unwahr würde es aber gewesen sein, wenn sie erklärt hätten, erst zu Hause die Säcke geöffnet zu haben.

Schließlich aber, worauf es wesentlich ankommt, handelt es sich 43, 21 um einen ganz andern, dazu nicht objektiv berichtenden, sondern subjektiv interessierten Erzähler als an den übrigen Stellen. Hier geben die Brüder Josephs, welche sich vor dem unbekannten Herrn in ein möglichst vorteilhaftes Licht stellen wollen, eine Darstellung der Ereignisse, an denen sie persönlich beteiligt sind. Dort berichtet der Schriftsteller den Hergang. Zur Ermittelung des tatsächlichen Verlaufes können aber nur die referierenden Angaben des Erzählers in Betracht kommen.

5. Jakobs Reise nach Ägypten. Auch der letzte Hauptteil der Josephsgeschichte soll Spuren eines Doppelberichtes aufweisen: „Eine Quelle erzählt, daß Joseph auf eigene Faust die Seinigen zur Reise nach Ägypten bewogen und daß er sie dann dem Pharao vorgestellt habe, um nachträglich dessen Gutheißung zu empfangen; die andere läßt den Plan von Pharao selbst ausgehen[1]. So urteilte bereits Ilgen und de Wette[2]. Die neuere Pentateuchkritik ist in einem wichtigen Punkte von

[1] Sch. 75 ff. [2] II 152 ff.

dieser Meinung abgewichen, indem sie 45, 9—11 derselben Quelle wie 45, 16—18 zuteilt, nämlich E; sie hat damit zugestanden, daß eine Quelle die Einladung Jakobs sowohl von Joseph als auch von Pharao ausgehen läßt und die Kriterien von Sch. nicht so sicher sind, daß danach eine Quellenscheidung vollzogen werden kann. Die Rückkehr zur Tradition ist tatsächlich begründet.

Die wesentliche Übereinstimmung räumt Sch. selbst ein: „In der Hauptsache stimmen natürlich beide Quellen überein: jedesmal hat die Familie Jakobs es der Gnade Pharaos zu verdanken, daß sie in Ägypten wohnen darf.“ Der Grundgedanke wird aber genauer so präzisiert werden, daß sie es der günstigen Fügung Gottes (45, 5 ff) zu verdanken haben, welche Joseph so große Bedeutung beim König gewinnen ließ. Im Lichte dieser Idee, welche „mit nicht geringen technischen Mitteln konsequent durchgeführt wird“ [1], ist es unwahrscheinlich, daß der Plan der Übersiedelung Jakobs von Pharao allein ausgegangen ist. Wozu läßt der Erzähler Joseph so erhöht werden, daß er nach eigenem Befinden in Ägypten, zumal in Fragen, welche die öffentliche Ernährung angehen, gebieten kann? Wenn Joseph irgendwo von seinen umfassenden Vollmachten Gebrauch machte, so ist es seinem Vater gegenüber zu erwarten gewesen, nach dessen Wohlergehen er sich so angelegentlich erkundigt, von dessen Not er genaue Kenntnis erlangt hat und auch weiß, daß sie vor fünf Jahren ohne seine Unterstützung nicht gehoben wird. Streng genommen bedurfte er also der Zustimmung Pharaos nicht, wenn er seinen Vater mit den Brüdern zu sich lud. Anderseits ist es aber psychologisch nicht weniger unbegreiflich, daß er sie „auf eigene Faust“, d. h. ohne Pharao etwas davon zu sagen, gerufen hätte. Das Wiedersehen und schon die Hoffnung darauf ist im Rahmen der Erzählung so wichtig, für Joseph so freudig, daß es undenkbar wäre, würden nicht auch die Ägypter und allen voran der König Teilnahme gezeigt haben. Denn der Hof hörte davon. Nahm aber Pharao Stellung zur Familie Josephs, dann konnte es der Sachlage entsprechend kaum anders geschehen als dadurch, daß er Joseph die Bereitwilligkeit aussprach, in Ägypten für die Familie des verdienten Beamten sorgen zu wollen. Die Worte Pharaos

---

[1] B. Luther bei E. Meyer 142 f.

(45, 16 ff) sind daher freilich aus einem von Josephs Aufforderung (45, 9 ff) unabhängigen Willensentschluß hervorgegangen, sind jedoch keineswegs die formale Ursache für die Übersiedelung Jakobs. Sie sind nicht einmal eine Erlaubnis; denn weder die Brüder, die Pharao noch gar nicht persönlich kennt, noch Joseph haben darum nachgesucht. Daher fällt, was Sch. mit Recht unerklärlich findet, wenn der König die Brüder aufgefordert hat, nicht einmal bei der ersten Begegnung ein Wort darüber, daß der König sie aufgefordert hat, in sein Land zu kommen, und sie empfinden auch gar nicht die Pflicht, ihren Dank dafür auszusprechen. Die Brüder kommen auf Josephs Wort; seine Autorität ist hoch genug, um ihnen jeden Zweifel daran zu nehmen, daß ihre Niederlassung bei der Abneigung der Ägypter erschwert oder vereitelt würde. Die Worte Pharaos haben daher eine unmittelbare Bedeutung nur für Joseph; nicht zwar insofern, als sie ihn veranlassen, den Vater einzuladen, sondern insofern sie ihm Zeugnis von der Teilnahme seines Herrn geben.

Pharao ist also auf die Ankunft der Familie vorbereitet. Schon deswegen kann die weitere Behauptung von Sch. nicht richtig sein, daß die Erzählung von der ersten Begegnung Pharaos mit den Brüdern den Eindruck mache, als ob es für Pharao etwas Neues sei. Wie würde doch Pharao freudig überrascht gewesen sein und Joseph nach dem Grund gefragt haben, warum sie jetzt kommen und warum er nie etwas von ihnen habe verlauten lassen usw.! Aber weder hält es Joseph für nötig, den König über diese ersten Fragen aufzuklären, noch erkundigt sich der König selbst danach. Die Personenfrage wird gar nicht berührt; auch daß sie kommen, scheidet aus. Nur daß sie da sind, daß sie die Brüder Josephs sind und daß sie Hirtenleute sind, will Joseph 46, 30 Pharao mitteilen, teilt er ihm 47, 1 mit; so sprechen sich 47, 4 die Brüder aus; nur darauf nimmt Pharao in der Entgegnung 47, 5f Bezug. Wenn die Brüder hinzufügen, daß sie im Lande Gessen wohnen möchten, daß die Hungersnot in Kanaan sie zum Auszug gezwungen habe, so zeigt gerade die Zuversichtlichkeit, mit der sie als Ausländer nicht sowohl eine Bitte oder einen Wunsch äußern, als vielmehr eine Mitteilung machen, daß sie gemäß den Anordnungen eines andern handeln, die sie bereits erhalten haben. Die Erwähnung von Gessen enthält den einzigen Wunsch,

dessen Gewährung aber dadurch gesichert ist, daß Pharao bereits das Beste Ägyptens zur Verfügung gestellt hat. Denn nur Joseph bestimmt Gessen zum Aufenthaltsort, während Pharao ganz allgemein von dem besten Teil des Landes spricht. Um vom König auch das Einverständnis damit zu erhalten, gerade in Gessen wohnen zu dürfen, war nur erforderlich, ihm den Grund für den besondern Wunsch zu nennen. Daher ist 46, 33 f; 47, 1 ff nach 45, 17 f nicht „überflüssig", sondern geboten; wenn auch nicht aus dem Grunde der Pflicht, so doch wenigstens gewissenhafter Rücksicht und Höflichkeit. Die Leichtigkeit, mit der die Brüder erlangen, was sie wollen, ist ein Beweis dafür, daß Pharao längst vorbereitet ist.

Zum Abschluß der Josephsgeschichte erörtert Sch. noch die Lesart von LXX zu 47, 5 f. Wenn diese Lesart richtig ist, so scheint die Richtigkeit auch der bisherigen Untersuchungen vielleicht in Frage gestellt; denn Strack[1] meint, daß die Sätze von LXX „in der Tat störend sind, wenn man das Zusammengesetztsein der Gn aus E, J und P nicht erkennt". Sch. hält die Lesart der LXX für die ursprüngliche. Zur leichteren Übersicht sei M und LXX nebeneinandergestellt und das Plus in LXX gesperrt:

5 ויאמר פרעה אל־יוסף לאמר אביך ואחיך באו אליך: 6 ארץ מצרים לפניך היא במיטב הארץ הושב את־אביך ואת־אחיך ישבו בארץ גשן ואם־ידעת וישׁ־בם אנשׁי־חיל ושׂמתם שׂרי מקנה על־אשׁר־לי:

5 εἶπεν δὲ Φαραὼ τῷ Ἰωσήφ· Κατοικείτωσαν ἐν γῇ Γεσέμ· εἰ δὲ ἐπίστῃ ὅτι εἰσὶν ἐν αὐτοῖς ἄνδρες δυνατοί, κατάστησον αὐτοὺς ἄρχοντας τῶν ἐμῶν κτηνῶν. ἦλθον δὲ εἰς Αἴγυπτον πρὸς Ἰωσὴφ Ἰακὼβ καὶ οἱ υἱοὶ αὐτοῦ· καὶ ἤκουσεν Φαραὼ βασιλεὺς Αἰγύπτου. καὶ εἶπεν Φαραὼ πρὸς Ἰωσὴφ λέγων Ὁ πατήρ σου καὶ οἱ ἀδελφοί σου ἥκασι πρὸς σέ. 6 ἰδοὺ ἡ γῆ Αἰγύπτου ἐναντίον σού εστιν· ἐν τῇ βελτίστῃ γῇ κατοίκισον τὸν πατέρα σου καὶ τοὺς ἀδελφούς σου.

LXX unterscheidet sich also von M in zweifacher Weise: durch eine Umstellung und eine Erweiterung. Die Echtheits-

[1] S 163.

frage ist von Sch. keineswegs gelöst[1]; es kann vom kritischen Standpunkt aus billig bezweifelt werden, ob sie überhaupt einer Lösung nahe gebracht ist. Sch. entscheidet sich für LXX, weil der Text noch unebener sei als in M. „Es ist viel eher anzunehmen, daß ein Abschreiber Unebenheiten des Textes beseitigt, als daß er sie hineingebracht habe.“ Diese Begründung setzt bereits voraus, daß M Unebenheiten beseitigt, die noch bei LXX vorhanden sind, ohne daß eine Erklärung des Textes auf Grund von M versucht oder gezeigt wird, daß M eben die Schwierigkeiten von LXX glätten will. Ebensowenig ist die Möglichkeit erwogen, daß M oder LXX den ihnen vorliegenden Text mißverstanden haben konnten. Ein anderes kritisches Prinzip, welches von diesen Eventualitäten selbst unabhängig ist, kann mindestens mit dem nämlichen Recht geltend gemacht werden: von zwei Rezensionen ist im allgemeinen die kürzere die echte oder doch die ältere. Dazu kommt, daß die Übersetzung der LXX gerade in der Josephsgeschichte, wo es sich um geographische und archäologische Angaben handelt, einen selbständig interpretierenden Charakter verrät. Diese Tatsache gewährt auch die Möglichkeit anderer eigentümlicher Interpretationen. Schließlich steht M nicht allein, sondern wird gestützt durch P, O, V und Saadia[2].

Es ist daher methodisch gerechtfertigt, M zur Grundlage der Untersuchung zu machen. Da erregt freilich v. 5 nach v. 4 Bedenken. Denn auf die Worte, welche die Brüder an Pharao richten, erwartet man als das Naturgemäße, daß der König auch ihnen erwidert. Statt dessen wendet er sich an Joseph. Dabei befremdet wiederum, daß Pharao nicht einfach in dem Gedanken, den die Brüder zuletzt ausgesprochen haben, fortfährt, sondern so zu Joseph redet, als wisse dieser noch nichts vom Inhalt der Audienz.

---

[1] Sch. referiert nur bekannte Urteile über die Zuverlässigkeit von LXX an dieser Stelle. Wellhausen (Composition 51) hält es für „völlig undenkbar, daß die Septuaginta das Plus willkürlich setzte . . ., sie bietet den älteren Text, in welchem das Geschiebe der verschiedenen historischen Schichten noch deutlicher und krasser hervortritt...; unser jetziger hebräischer Text ist aus einer Applanierung der Unebenheiten des älteren Wortgefüges entstanden“. Ball: SBOT I 104 f: „The original order is disturbed, and the text abridged in M 5b 6. We follow the text of G (= LXX), which is self-evidently preferable.“ Gunkel, Genesis 495, und neuestens Holzinger wieder: ZAW XXX (1910) 254.

[2] Hoberg, Genesis 425.

Die Schwierigkeit ist in LXX zum Teil entfernt. Die Antwort Pharaos schließt inhaltlich an den Vortrag der Brüder an. Aber auch in LXX wendet sich der König nicht an sie, sondern an Joseph. Sodann liegt darin die Meinung zu Grunde, die Vorstellung habe wesentlich den Zweck, Pharaos Erlaubnis zur Niederlassung zu erlangen. Die frühere Darlegung hat aber ergeben, daß das nicht der nächste Sinn der Erzählung ist. Auch die Fortsetzung in LXX setzt voraus, daß Pharao die Ausführung des Wunsches ganz dem Belieben Josephs überläßt. Die Hauptschwierigkeit liegt jedoch darin, daß LXX den Bescheid Pharaos auf zwei verschiedene Anlässe verteilen und das zweite Mal den König weniger sagen lassen als das erste Mal. Darin liegt in der Tat „eine sehr harte Dublette". Denn es ist nicht wahrscheinlich, daß Pharao die Worte, welche er nach LXX 47, 6 zu Joseph spricht, bei einer andern Gelegenheit geäußert habe als anläßlich des ersten Besuches der Brüder.

LXX 47, 5ᵇ 6 (von ἦλθον δὲ ab) werden gewöhnlich P zugeschrieben, während 47, 5ᵃ samt den Anfangsversen des Kapitels J zugehören sollen[1]. Da jedoch LXX 47, 6 sich wörtlich an 47, 1 anlehnt, so hat der Verfasser von 47, 6 sicher diese Worte vor Augen gehabt, und da sie von Joseph an Pharao gerichtet sind, die letzteren dagegen von Pharao an Joseph, so ist schwer begreiflich, daß 47, 6 und 47, 1 verschiedenen Quellen angehören sollen. Die sprachliche und inhaltliche Übereinstimmung und Beziehung beweist die Einheit der Quelle. LXX lassen v. 6 freilich sich an v. 5ᵇ anschließen. Aber dieses Plus der griechischen Übersetzung ist kritisch mehrfach verdächtig. Der Zusatz βασιλεὺς Αἰγύπτου findet sich in diesem Zusammenhang zu Pharao sonst nicht. Nur bei der erstmaligen Einführung in die Erzählung, 40, 1, ist der volle Titel genannt. Im 46. und 47. Kapitel wechselt der Eigenname mit dem einfachen Appellativum „König" ab. Sodann ist die Einfügung von LXX sprachlich nichts als eine Verbindung von 45, 2 16; 46, 6. Eine resümierende Zusammenfassung über ein erzähltes Ereignis findet sich zwar häufig. An dieser Stellung ist eine Zusammenfassung jedoch um so weniger begründet, als eben die Quellenschrift, der v. 5ᵇ und v. 6 zugewiesen wird, eine solche an der letzterwähnten

[1] Wellhausen, Composition 52: „Daß v. 6ᵇ zum Vorhergehenden = J E gehört, dagegen v. 5 6ᵃ zum Folgenden = Q, bedarf dann keines weiteren Beweises."

Stelle 46, 6 und nochmals 47, 27 f gibt. V. 5[b] kann daher bloß einen verständlichen Sinn haben als Einleitung von v. 6. Dann würden die Brüder bei Pharao selbst nicht vorstellig geworden sein. Der König würde auf das Gerücht von ihrer Ankunft hin Joseph beauftragt haben, sie anzusiedeln und nach Gutdünken in königlichem Dienst zu verwenden. Da sich Pharao den Vater vorstellen läßt, ist es doppelt unwahrscheinlich, daß er die Brüder nicht persönlich kennen lernen wollte. Der Zusatz der LXX erweist sich daher als eine interpretierende Glosse[1].

Aus der vorgenommenen Umstellung läßt sich auch noch ihr Zweck und ihre Ursache erkennen. M 47, 5 schließt scheinbar nicht an v. 4 an, dagegen scheint v. 6[b] die zunächst erwartete Antwort Pharaos zu enthalten. Daher wurde v. 6[b] unmittelbar nach v. 4 gestellt. Dann aber hatte v. 6[a] erst noch keine ersichtliche Verbindung. Deswegen wurde der Einschub gemacht. Die Interpretation beruhte auf einem falschen Verständnis der Audienz der Brüder. Bei der Audienz stehen diese keineswegs im Vordergrund. Den Vortrag hält Joseph. Er nimmt die Brüder zur Vorstellung mit sich. Bei dieser Gelegenheit richtet Pharao an sie die allgemeinen Fragen, wie man sie sonst an Fremde richtet und wie sie auch Joseph schon voraussehen konnte. Aus den Aussagen erkennt Pharao den Wunsch der Brüder. Daher gibt er Joseph entsprechende Weisung. Die vv. 2—4 haben also etwa die Bedeutung einer Parenthese, welche die Umstände und den Verlauf der Audienz angibt. Damit stimmt sprachlich der Gebrauch des Perfektums v. 2 לקח überein, und es wird dadurch auch die wörtliche Wiederaufnahme der Worte Josephs v. 5 durch Pharao verständlich. Diese sind also, wie schon Augustinus[2] gesehen hat, eine Folge der literarischen Anlage der Erzählung. LXX haben diesen inneren Zusammenhang nicht erkannt. So wurde für sie eine komplizierte, interpretierende Übersetzung notwendig. Aus dieser Untersuchung folgt zugleich, daß die Lesart von M nicht diejenige ist, welche „etwas geglättet ist“, sondern daß sie sich als die ältere darstellt[3].

---

[1] Vgl. schon Cartwright: CS 1027. Die „sehr harte Dublette (Holzinger, Genesis 222)“, welche durch LXX entsteht, erscheint bei Sch. etwas gemildert, indem er Pharao zu Joseph sagen läßt: dein Vater und deine Brüder sind zu mir gekommen. Allein diese Übersetzung ist falsch, da alle Texte darin übereinstimmen, daß Pharao spricht: sie sind zu dir, nämlich Joseph, gekommen. [2] Quaest. 155 in Hept. (M XXXIV, 590). [3] Vgl. auch Ehrlich I 235.

## Zweiter Teil.

# Prinzipielle Prüfung der Doppelberichte in der Heiligen Schrift.

## § 8.

### Notwendigkeit einer prinzipiellen Prüfung.

Die bisherige Untersuchung hat ergeben, daß an den fraglichen Stellen der Genesis[1] von Doppelberichten in dem behaupteten Sinn nicht die Rede sein kann. Die Annahme von Doppelberichten an allen besprochenen Stellen hat sich vielmehr als kritisch unzulässig erwiesen. Teils erfolgte die Annahme von Doppelberichten auf Grund falscher Übersetzung und Auffassung, teils auf Grund von Verkennung der Eigenart hebräischer Erzählung überhaupt oder doch der literarischen Bedeutung einer einzelnen Stelle im Rahmen der Gesamtkomposition. In einigen Fällen liegt Textverderbnis vor; einmal mag es sich um eine interpretierende Glosse von späterer Hand handeln. In keinem Falle waren die vorgebrachten kritischen Argumente zur Annahme von Doppelberichten zwingend.

Sch. hat aber die Frage nach der Existenz von Doppelberichten über die Grenzen literarischer Kritik hinaus noch auf einem andern Boden erörtert. Er berührt nämlich an verschiedenen Stellen seines Buches auch noch das Verhältnis seiner Ansicht zum Glauben an die Inspiration der Heiligen Schrift. Dadurch ist es veranlaßt, seine Aufstellungen auch von der dogmatischen Seite aus zu betrachten.

Die grundsätzliche Anschauung von Sch. läßt sich auf folgende drei Sätze zurückführen:

1. Im NT gibt es über ein und dasselbe Ereignis mehrere Berichte. Dasselbe ist auch im AT möglich, ohne daß durch diese Annahme die Inspiration aufgehoben wird[2].

---

[1] Über die andern von der Kritik behaupteten Dubletten vgl. den neuen Genesiskommentar von Hetzenauer. Eine gründliche Erörterung der sämtlichen von Dillmann IXf aufgezählten Fälle bietet Halévy; vgl. die Übersicht II 155 ff.

[2] Sch. 4 ff 95. Dazu vgl. ThR VII (1908) 369: „Was für das NT Tatsache ist, ohne daß dadurch das Dogma von der Inspiration ins Wanken

2. Die „Berichte“ weichen zwar voneinander ab, aber die Abweichungen betreffen nur die Hülle, nicht den Kern des Berichtes[1].

3. Die Unebenheiten würden zwar die größten Schwierigkeiten erzeugen, wenn sie auf den ersten und einzigen Erzähler der Ereignisse zurückgeführt würden, verlieren aber ihre Spitze durch die Annahme von Doppelberichten[2].

Was nun zunächst die letzte Behauptung betrifft, so ist der Begriff des „ersten und einzigen Erzählers“ so unbestimmt, daß nichts gewonnen ist. Positiv denkt Sch. offenbar an den Redaktor der Quellen und scheint vorauszusetzen, daß dieser nicht inspiriert war. Ferner aber hat die kritische Prüfung des Sachverhaltes mehrfach dargetan, daß die Annahme von Doppelberichten, weit entfernt, die behaupteten Schwierigkeiten zu beseitigen, diese selbst oft nur noch steigert und neue schafft. Die hervorgehobenen Differenzen sind zumeist derart, daß sie gar nicht zu vereinigen sind. Es handelt sich nicht um Abweichungen und Unebenheiten, sondern um Widersprüche und Gegensätze[3], und zwar von einer solchen Bedeutung, daß zuweilen der Kern der Erzählung wesentlich getroffen wird; z. B. in der Josephsgeschichte. Wie darum auch schon Hupfeld[4] zugestanden hat, sind die angenommenen Unterschiede der pentateuchischen Quellenschriften wesentlich größer als die unter den Evangelien. Aber davon auch abgesehen, hilft der Hinweis auf das neutestamentliche Schrifttum deswegen nichts, weil dort die „Quellen“, hier aber die „Harmonie“ für inspiriert zu gelten

---

gerät, das wird doch für das AT wenigstens im Bereich der Möglichkeit liegen dürfen!“

[1] Sch. 9 11f 22f u. a., besonders 38.

[2] Sch. 94.

[3] Widersprüche und Gegensätze gibt Sch. beiläufig auch zu; vgl. 11 23 25f 29 34 38 40 u. a. gegen ThR a. a. O.: „Ich habe in meiner Arbeit nur zu zeigen versucht, daß im Pent. mitunter über ein Ereignis zwei Berichte vorliegen, die sich in Einzelheiten unterscheiden, daß diese Unterschiede aber im wesentlichen keine andern sind als die, die im NT vorkommen, wenn mehrere Evangelisten über dasselbe Ereignis aus dem Leben Jesu berichten.“ Die Sperrungen sind von mir.

[4] S. 195. — Dillmann IX unterscheidet allerlei scheinbar müßige Wiederholungen, zwei- und mehrfache Berichte über dieselbe Sache, nicht bloß solche, die sich zur Not daraus erklären ließen, daß der Verfasser wirklich verschiedene Begebenheiten annahm oder das Schwanken der Überlieferung bemerken wollte, sondern auch solche, die sich gegenseitig ausschließen, weil die Sache nur einmal oder auf eine Weise geschehen sein kann, und andere unvereinbare Angaben.

hat und nicht erwiesen werden kann, daß auch J, E, P und D im einzelnen dieser Wert zukommt.

Es ist daher gerechtfertigt, die Frage: Wie verhalten sich die „Doppelberichte" zur Inspiration? von neuem zu stellen.

## § 9.

## Begrenzung der Frage. Begriff der Doppelberichte.

Da die Frage nach den Doppelberichten aufs engste mit andern Fragen verknüpft erscheint und auch der Begriff der Doppelberichte mehrdeutig ist, so wird es notwendig, um eine klare Fragestellung zu gewinnen, das Problem der Doppelberichte aus dem Komplex verwandter Fragen herauszulösen und genau zu bestimmen, in welchem Sinne das Wort „Doppelberichte" gebraucht wird.

Zunächst scheidet aus die Frage nach der Existenz von Quellenschriften. Zwar will Sch. durch den Nachweis von Doppelberichten eben dartun, daß der Verfasser der Genesis Quellenschriften benutzt hat. Für die prinzipielle Frage aber ist es gleichgültig, ob der Schriftsteller Quellen benutzt hat und welcher Art diese waren. Hier handelt es sich um die Beurteilung des Weges, den Sch. eingeschlagen hat, um zu dem Ergebnis zu gelangen. Die kritische Prüfung hat es aber freilich auch zweifelhaft gemacht, ob die Quellenscheidung, welche er empfiehlt, richtig ist. Denn er hat dafür Kriterien aufgestellt, welche nicht zutreffen. Die häufigen Wiederholungen sind aus der Eigenart der biblischen Erzählung oder der schriftstellerischen Anlage der Genesis zu erklären; auch Glossierungen, welche im Interesse der Klarheit später eingeschoben und nicht als solche erkannt wurden, verursachen eine scheinbar doppelte Erzählung. Die Gottesnamen sind jedenfalls ein unsicheres, irreführendes Kennzeichen [1]. Auch die übrigen sprachlichen

[1] Zu den früheren Belegen vgl. P. Volz: Theologische Literaturzeitung XXXIII (1908) 667 ff in der Besprechung des ersten Heftes der Alttestamentlichen Studien von J. Eerdmans: „Daß die Gottesnamen nicht zur Quellenscheidung dienen können, wird neuerdings mehr und mehr erkannt, von andern vor E. noch durchdringender, als es bei E. der Fall ist." J. Halévy: Rsém XVII (1909) 45 ff. N. Schlögl, The Name of God: ExpT XX (1909) 563; derselbe verspricht im AL XVIII (1909) 293, nächstens nachzuweisen, „daß in der Genesis keine einzige Stelle ist, an der der Name Jahwe als

Argumente haben keine zwingende Beweiskraft[1]. Es ist auch eine unnatürliche, in einfachen literarischen Verhältnissen geradezu unmögliche Arbeitsmethode, die dem Verfasser der Genesis zugetraut wird, wenn man ihn so frische Erzählungen, wie sie eben hier stehen, in so mühsamer, mechanisch-mosaikförmiger Weise zu einer „Regenbogenbibel" verarbeiten läßt[2]. Aber seien die „Quellen" der Genesis auch noch so zahlreich und bunt, die Frage nach ihrer Existenz ist, wenn der Schriftsteller nicht selbst von ihnen spricht, eine literarische Frage.

Anders verhält es sich bereits, wenn gefragt wird, wie der Verfasser mit seinen Quellen gearbeitet hat, insbesondere ob seine Auszüge zuverlässig und wahr sind. Für den Literarhistoriker sind die Fälle nicht selten, wo der Schriftsteller in unkritischer Weise Wahres und Falsches, Geschichte und Sage vermengt, daß Motive, die besonders eindrucksvoll sind, wiederholt eingeführt werden und überhaupt der geschichtliche Stoff so frei behandelt wird, daß mehr das Gesamtbild als seine einzelnen Züge auf historische Treue Anspruch machen können oder daß auch das Gesamtbild verzeichnet ist. So fehlt es in den antiken Historien[3] so wenig wie in den mittelalterlichen

---

ursprünglich zu erweisen wäre". Warum Sch. selbst ThR VIII (1909) 107 ff mit andern Ausstellungen Eerdmans offenbar auch die Ablehnung des Kriteriums der Gottesnamen denjenigen überläßt, „die es angeht", ist nicht verständlich.

[1] Es liegt schon in der Natur der Sache, daß der Sprachbeweis nur einen relativen, ergänzenden und bestätigenden Wert hat. Für das AT kommt hinzu, daß der zu Gebote stehende Sprachschatz sehr gering und gerade auf die Literaturdenkmäler eingeschränkt ist, auf welche umgekehrt literargeschichtlich geschlossen werden soll. Endlich hat eben dieser Text die mannigfachsten kritischen Veränderungen erlitten. Vgl. Klostermann, Der Pentateuch, Leipzig 1893, 1 ff; Brockelmann I 8 ff und namentlich die Schrift von Kräutlein.

[2] Hoberg, Über negative und positive Pentateuchkritik. Zu welch schrankenloser Willkür die Kritik geführt hat, zeigen in verschiedener Weise z. B. Cheyne, Traditions and Beliefs; J. R. Harris: ExpT XVII 337 ff (BZ V 72) oder C. Hesedamm, Der Römerbrief beurteilt und gevierteilt, Erlangen und Leipzig 1891.

[3] Vgl. z. B. über den Verräter des Thermopylenpasses 490 v. Chr.: Herodot 7, 214, über die Haltung des Leonidas: 7, 220; zu Livius vgl. z. B. J. Seemüller, Die Dubletten in der dritten Dekade des Livius, Neuburg a. D. 1908.

Chroniken[1], aber auch nicht in neueren Geschichtswerken[2] an offenbaren Doppelerzählungen. Aber solche objektive Unrichtigkeiten sind zu jeder Zeit auch als Mangel der Geschichtsüberlieferung betrachtet worden und lassen sich nicht zum Wesen der früheren Geschichtschreibung zählen[3]. Der Historiker des Altertums faßte seine Aufgabe anders auf als derjenige der Neuzeit. Die Geschichtsauffassung ist strenger geworden. Die Methode hat sich geändert und ist gegenwärtig bedeutend vervollkommnet worden. Auch die biblische Geschichtschreibung, ja sie als Produkt orientalisch-semitischer Literatur[4] noch weniger als die historischen Erzeugnisse der griechischen und lateinischen Völker teilt nicht die Fortschritte der modernen, unter den abendländischen Völkern entwickelten Geschichtskunst. Dieser formelle technische Mangel muß aber nicht notwendig, nicht immer und nicht überall zugleich ein inhaltlicher sein. Bei aller Freiheit in der methodischen Behandlung des vorliegenden Stoffes können doch die Tatsachen, welche der Schriftsteller berichten will, wahr sein. Wenigstens hat Sch., was im besondern die Tatsachen der Genesis betrifft, den Beweis nicht erbracht, daß sie objektiv falsch seien, d. h. daß die Erzählung mit den Tatsachen nicht übereinstimmt. Allein, verhalte es sich mit dem Wahrheitsgehalte der antiken Geschichte wie immer, die Frage, die zu erörtern steht, ist wiederum nicht die, ob ein Vergleich der hebräischen Geschichtschreibung mit derjenigen von andern antiken und speziell orientalischen und semitischen Völkern die Möglichkeit gewähre, daß auch sie die inhaltlichen Schwächen ihrer Schwesterliteraturen teile;

---

[1] Zahlreiche Beispiele bietet die hagiographische Literatur: Vgl. H. Delehaye, Les légendes hagiographiques[2], Bruxelles 1906; namentlich S. 68ff. Auch H. Günther, Legenden-Studien, Köln 1906.

[2] Bernheim 436ff.

[3] Vgl. beispielsweise die Praefatio zu Livius' römischer Geschichte oder die Definition von Geschichte bei Junilius Africanus, Instituta regularia divinae legis 1, 3: „Historia quid est? Praeteritarum rerum praesentiumve narratio" (H. Kihn, Theodor von Mopsuestia und Junilius Afrikanus, Freiburg 1880, 472). Für das Mittelalter vgl. jetzt: M. Schulz, Die Lehre von der historischen Methode bei den Geschichtschreibern des Mittelalters (7.—13. Jahrh.), Berlin u. Leipzig 1909.

[4] Die charakteristische Eigenart der morgenländischen Geschichtskunst betont sehr stark H. Winckler, Altorientalische Geschichts-Auffassung, in Ex Oriente Lux II 2, Leipzig 1906, 53ff.

die Frage ist nicht: Sind Doppelberichte für den hebräischen Verfasser überhaupt unmöglich, sondern sind sie für den hebräischen Verfasser, insofern er *inspiriert* ist, unmöglich?

Zur Beantwortung dieser Frage ist zunächst erforderlich, über zwei Begriffe Klarheit erlangt zu haben: über den Begriff der Inspiration, aber auch über den Begriff Doppelberichte. Über den ersteren herrscht unter den Theologen zwar nicht völlige Einmütigkeit, da keine dogmatische Definition vorliegt. Doch kommen alle darin überein, unter Inspiration die Einwirkung des Heiligen Geistes auf einen Menschen zu verstehen, etwas von ihm Determiniertes niederzuschreiben. Alle geben zu, daß der Schriftsteller in den Angaben, welche er kraft der Inspiration macht, irrtumslos ist, und daß anderseits der Glaube an diese Angaben zum formalen Beweggrund die Wahrhaftigkeit Gottes hat. Die weitere strittige Frage, wieweit sich die Irrtumslosigkeit näherhin erstrecke, ob auch profanwissenschaftliche Dinge einbegriffen sind, hat für die folgende Untersuchung eine untergeordnete Bedeutung.

Dagegen dürfte es angebracht sein, bezüglich der Verwendung eines dogmatischen Lehrsatzes in dieser Untersuchung eine methodische Bemerkung einzufügen. Es könnte den Anschein haben, als sollten exegetische Probleme durch dogmatische Argumente gelöst werden. Daher empfiehlt es sich, das Ziel scharf erkennen zu lassen und auch die Tragweite dogmatischer Erwägungen in exegetischen Fragen genau zu bestimmen.

Dieser Abschnitt ist von dem früheren methodisch grundverschieden. Dort kam der Philolog zum Wort, hier tritt der Theolog in sein Recht. Philologisch sind die Aufstellungen von Sch. als unhaltbar dargetan worden. Nun mißt sie auch der Theolog, und zwar an dogmatischen Sätzen, insbesondere an dem Dogma von der Inspiration. Der methodische Gesichtspunkt, unter dem die Doppelberichte im folgenden eingestellt sind, ist also ganz anders als im ersten Teil. Es soll nicht bewiesen werden, daß die Genesis ein inspiriertes Buch sein kann, weil keine Doppelberichte darin vorhanden sind: es handelt sich überhaupt nicht darum, die Wahrheit (die naturwissenschaftliche und geschichtliche) der Genesis erst darzulegen und so das Dogma von der Inspiration wissenschaftlich zu erhärten. Darin besteht die Aufgabe des Apologeten. Vielmehr ist das Dogma von der Inspira-

tion vorausgesetzt, und es soll geprüft werden, ob die Annahme von Doppelberichten mit den Folgerungen vereinigt werden könne, die sich notwendig aus dem Inspirationsbegriff ergeben. Wenn der Begriff der Inspiration einen Inhalt hat, so ist es sachlich gerechtfertigt, diese Frage zu stellen, und wenn einige Merkmale des Begriffes theologisch feststehen, so ist es theologische Pflicht, die Frage zu prüfen.

Die Inspirationslehre wird also einfach auf die Ansicht von Sch. über die Heilige Schrift angewandt. Es wird nicht a priori aus dem Inspirationsbegriff geschlossen, daß die Genesis diese oder jene Gestalt haben müsse. Wie eine inspirierte Schrift positiv näherhin beschaffen sein müsse, besagt überhaupt der Umstand nicht, daß sie inspiriert ist. Dem Schriftsteller ist nach der positiven Seite ein weiter Spielraum gelassen, seine Individualität und Kunst zur Geltung zu bringen. An einer Schrift, die sich jetzt als ein Ganzes darbietet, können auch mehrere inspirierte Schriftsteller gearbeitet haben, so daß sie schließlich eine ganz bunte Gestalt gewinnt. Alle diese persönlichen Eigentümlichkeiten, die ganze Geschichte der ersten Niederschrift, der späteren Erweiterungen, Änderungen des Textes bis zur jetzigen Fassung ist aus dem Begriff der Inspiration nicht zu ersehen. Die Inspiration ist gewissermaßen der sich gleichbleibende Faktor der Summe von Arbeiten, die die Schrift erfahren hat, welcher sowohl Faktor der ganzen Summe wie jedes einzelnen Summanden ist.

Um also die positive Textgestalt eines inspirierten Buches zu ermitteln, ist das Inspirationsdogma nicht zu verwenden. Bedeutsam aber wird es nach der negativen Seite hin. Die Inspiration hat eine Beschränkung zur Folge. Diejenige Schrift, welche unter dem Einfluß der Inspiration zu stande kommt, kann solche Eigenschaften, die mit der Inspiration innerlich unvereinbar sind, nicht annehmen oder besitzen. Eine Wirkung der Inspiration besteht darin, daß dem inspirierten Buch Wahrheit ohne Irrtum gewährleistet wird. So kann die Inspiration auch äußerlich konstatierbar werden, und der Dogmatiker erhält umgekehrt einen Maßstab zur Beurteilung darüber, was nicht inspiriert sein kann. Auf diesem indirekten Wege gewinnt also auch die Tatsache der Inspiration für die Feststellung der Gestalt eines biblischen Buches Bedeutung, und von dieser Seite

aus entsteht daher auch an den Doppelberichten in der Heiligen Schrift ein dogmatisches Interesse.

Um jedoch dieses dogmatische Interesse nach allen Richtungen hin darlegen zu können und überhaupt für die Frage, wie sich die Doppelberichte zur Inspiration stellen, das richtige Verhältnis zu gewinnen, in das sie zueinander zu bringen sind, ist es notwendig, zuvor noch genau zu bestimmen, was Sch. unter Doppelberichten versteht. Nicht auf Doppelberichte schlechthin, sondern auf die Doppelberichte in der Begrenzung von Sch. bezieht sich die dogmatische Prüfung.

Doppelberichte finden sich in der Heiligen Schrift an mehreren Stellen. In dieser Allgemeinheit sind sie jedoch hier nicht Gegenstand der dogmatischen Untersuchung. Bei näherer Betrachtung ergeben sich verschiedene Klassen.

Zunächst ist scharf zwischen gesetzgeberischen und erzählenden Abschnitten zu unterscheiden. Daß in den legislativen Partien des Pentateuchs mehrere Schichten der Gesetzgebung nebeneinander liegen, ist bekannt. „Der Pentateuch selber gibt in klarer Weise an, daß mosaische Gesetze umgestaltet wurden. Dieses ist in der Weise geschehen, daß das frühere Gesetz durch ein anderes ersetzt wurde; es blieb aber das erstere auch im Text, so daß im jetzigen Text Bestimmungen über ein und denselben Gegenstand zu finden sind, die nicht übereinstimmen.“ [1] Hier finden sich also tatsächlich „Doppel- resp. Tripelgesetze“, ja die Verfügungen z. B. über den Zehnten sind in fünffacher Redaktion erhalten. Diese Beobachtung erklärt sich aus der relativen Geltung der betreffenden Vorschriften, welche auf die wechselnden Verhältnisse Rücksicht nehmen mußten, und aus der religiösen Ehrfurcht, womit die Gebote betrachtet wurden. Dubletten solcher Art liegen daher gewissermaßen in der Natur der Sache.

Die von Sch. angenommenen Doppelberichte sind etwas wesentlich anderes. Sie bewegen sich einmal auf dem Gebiet der Erzählung. Da fällt naturgemäß die vorhin angegebene sachliche Begründung weg. Es ist aber auch unter diesem Gesichtspunkt von vornherein zuzugeben, daß es Parallelerzählungen in der Heiligen Schrift gibt.

[1] Hoberg, Moses und der Pentateuch 61. Vgl. auch W. Engelkemper, Heiligtum und Opferstätten in den Gesetzen des Pentateuch, Paderborn 1908. Dazu die Besprechung von N. Peters: ThG I (1909) 657

Mehrere geschichtliche Ereignisse sind in mehrfachen Berichten behandelt. So greifen die Psalmen oft auf den Verlauf des Wüstenzuges zurück, der im Pentateuch erzählt wird. Auch die Schöpfung der Welt erscheint öfters als Gegenstand, der vom Hagiographen wenigstens berührt wird. Derselbe Schriftsteller kann auch denselben Gedanken an mehreren Stellen verwerten. Je nach dem Zweck, der ihn dabei leitet, kann der „Bericht" verschieden angelegt sein.

Dazu kommt noch ein Umstand, der für die Beurteilung alttestamentlicher literarkritischer Fragen überhaupt sehr stark ins Gewicht fällt, insbesondere aber vor übereilter Annahme von Doppelberichten warnen muß: der mangelhafte Zustand des Originaltextes. Dieser Text hat, ehe er in die jetzige Form gebracht wurde, eine Reihe bedeutsamer Veränderungen erfahren. Die alttestamentlichen Literaturreste sind nicht auf einmal und an einem Ort niedergeschrieben worden, sondern ihre Abfassungszeit verteilt sich über mehrere Jahrhunderte, die Orte ihres Ursprungs über mehrere Landschaften und Nachbarreiche. Sodann haben spätere Schriftsteller oft Früheres benutzt und mehr oder weniger wörtlich in die eigene Darstellung verwoben. Endlich ist die massoretische Textkritik einseitig und fehlerhaft verfahren; wenig geleitet von dem wissenschaftlichen Streben, „rücksichtslos das Ursprüngliche herzustellen", sondern im Zeit- und Volksbedürfnis befangen, hat sie „hauptsächlich nur das Sprachgemäße nach jüngerem, verständlichem Hebraismus, sowie das nach späterem Judentum Kirchen- und Schulgemäße vorrichten wollen, und bloß hier und da, wo dies beides nicht in Betracht kam, auch das an sich Sinn- und Sachgemäße beansprucht". So sind eine beträchtliche Anzahl von Wiederholungen und Parallelen im Text stehen geblieben, die jetzt den Eindruck erwecken könnten, als stammten sie vom Autor her[1].

---

[1] F. Böttcher, Ausführliches Lehrbuch der hebräischen Sprache I, Leipzig 1866, 23 ff. — Eine Darlegung der Gründe, aus denen solche materiellen und scheinbaren Doppelberichte geflossen sind, bietet schon R. Simon, Histoire critique du Vieux Testament 32 ff. Doppelberichte im Sinne der späteren Kritik kennt R. Simon nicht. Das gibt schon J. S. Vater III 420 zu. — Über Fehlermöglichkeiten und Fehlerquellen in M vgl. F. Perles, Analekten zur Textkritik des AT, München 1895. O. Happel, Neue Beiträge zur Textgeschichte der atl Bücher, in BSt VI, 1 u. 2 (1901), 27 ff. B. Baentsch in Religion in Geschichte und Gegenwart I 1180 ff. Über Randzusätze in der hebräischen Bibel P. Rost, Ein Schreib-

All das sind keine „Doppelberichte“ in dem formellen Sinne, wie sie Sch. zu erweisen sucht.

Die Doppelberichte im Sinne von Sch. lassen sich in zwei Gruppen scheiden:

1. Berichte, welche sich auf ein und dasselbe geschichtliche Ereignis beziehen, aber sich inhaltlich widersprechen.

2. Berichte, welche sich auf ein und dasselbe geschichtliche Ereignis zwar tatsächlich beziehen, von dem Schriftsteller jedoch formell auf sachlich verschiedene Ereignisse bezogen werden. Diese Doppelberichte schließen also einen doppelten Widerspruch ein.

Die meisten von den aus der Genesis namhaft gemachten Fällen sind von der ersten, einfachen Art. Zu den letzteren gehören die Angaben über das Alter Ismaels und den Ursprung der Namen Bethel und Israel. Eine besondere Stellung nimmt die Erzählung der Schöpfung ein. Sch. kommt bezüglich des „zweiten Schöpfungsberichtes“ zur Annahme: „Hier wird in schlichter Weise ein Schöpfungswerk nach dem andern erzählt nach dem Hergang, wie der Schriftsteller ihn sich denkt.“ [1] Über den „ersten Schöpfungsbericht“ urteilt er also, daß ihn der Schriftsteller in seiner Quelle vorfand. Dann ist Gn 1—2, 4$^{a}$ ein Zitat [2]. Wäre das literarische Verhältnis so, so käme nach den Regeln der biblischen Hermeneutik für die dogmatische Frage, die hier beantwortet werden soll, nur Gn 2, 4$^{b}$ ff in Betracht. Ein formeller Doppelbericht würde nicht vorliegen. Solche Zitate sind aber im Alten Testament überhaupt selten [3]. Der Text deutet auch in keiner Weise an, daß etwas zitiert werden soll. Außerdem hat die frühere Untersuchung positiv ergeben, daß der gedachte Parallelismus nicht zutrifft. So bliebe also wiederum die Annahme übrig, daß der biblische Schriftsteller sich weder für den einen noch für den andern Bericht entscheiden konnte oder wollte und daher beide vorlegte, um das Urteil dem Leser zu überlassen. Damit wird das Problem für diesen Doppelbericht dasselbe wie für die übrigen.

---

gebrauch bei den Sopherim und seine Bedeutung für die atl Textkritik: OLZ VI (1903) 403 ff 443 ff.

[1] Sch. 19.

[2] So auch Euringer 42. Nikel: BZf II 127 und in der Schrift: Der geschichtliche Charakter von Gn 1—3, Wien 1909, 14. Wie wenig die Annahme von „citationes implicitae“ geeignet ist, exegetisch-dogmatische Schwierigkeiten zu lösen, führt auch Sch. aus: BZ VII (1909) 225 ff.

[3] E. König: ZAW XXVIII (1908) 176. Vgl. dazu den Erlaß der Bibelkommission vom 13. Februar 1905 und Pesch, De inspiratione 539 ff.

Dieses läßt sich nunmehr in die Frage kleiden: **Sind formelle Doppelberichte mit der Inspiration vereinbar?**

* * *

Die Inspiration läßt sich nach ihrer Wirkung innerhalb eines dreifachen konzentrischen Kreises betrachten je nach dem Terminus, den man ins Auge faßt: 1. Inspiration und inspirierter *Schriftsteller;* 2. Inspiration und inspirierte *Schrift;* 3. Inspiration und *Leser* der inspirierten Schrift. In dem ersten Kreis bewirkt die Inspiration Gewißheit, im zweiten Wahrheit, im dritten Glaubenspflicht[1]. Die Wirkung der Inspiration hat also eine persönliche und eine sachliche Seite. Der menschlichen Forschung ist sie von der letzteren aus am meisten zugänglich. Da es sich im folgenden um eine Frage über den Inhalt der Heiligen Schrift handelt, so liegt es in der Natur der Sache, das Verhältnis der Doppelberichte zur Inspiration auch zuallernächst an der durch sie garantierten Wahrheit zu prüfen, dann aber auch die Arbeitsweise des Schriftstellers, der mit Doppelberichten erzählt, zu vergleichen mit der Hilfe, welche der inspirierte Autor erfährt, und endlich die Glaubwürdigkeit der Erzählung, welche Doppelberichte einschließt, der Glaubwürdigkeit der heiligen Schriften im erklärten Sinne der Konzilien gegenüberzustellen. So gliedert sich die Behandlung der Frage in drei Abschnitte:

I. Doppelberichte und die *Wahrheit der Heiligen Schrift.*

II. Doppelberichte und die *Gewißheit der Heiligen Schriftsteller.*

III. Doppelberichte und die *Glaubwürdigkeit der Heiligen Schrift.*

---

[1] Vat. sess. III, c. 3: „Fide divina et catholica ea omnia credenda sunt, quae in verbo Dei scripto vel tradito continentur." c. 2: „Eos (sc. libros) vero Ecclesia pro sacris et canonicis habet . . . propterea, quod Spiritu Sancto inspirante conscripti Deum habent auctorem, atque ut tales ipsi Ecclesiae traditi sunt." Enzyklika „Providentissimus Deus" (Herdersche Ausgabe 61): „Supernaturali ipse virtute ita eos ad scribendum excitavit et movit, ita scribentibus adstitit, ut ea omnia eaque sola quae ipse iuberet, et recte mente conciperent et fideliter conscribere vellent et apte infallibili veritate exprimerent."

§ 10.

## I. Doppelberichte und die Wahrheit der Heiligen Schrift.

Der hl. Augustinus leitet irrtümliche exegetische Ansichten aus der teils unbekannten teils zweifelhaften „Zeichensprache“ der Bibel her. Zweifel über den Sprachgebrauch rühren daher, daß Worte im eigentlichen oder bildlichen Sinne verwendet werden können. Die Entscheidung darüber, ob ein Wort oder ein Satz im eigentlichen oder im übertragenen Sinne zu nehmen sei, ist schwierig. Man muß sich hüten, eine bildliche Redeweise buchstäblich aufzufassen. Diese gedankenlose Auslegungsart bezeichnet der Kirchenlehrer als eine elende Knechtung des Geistes. Anderseits aber warnt er auch vor der Sucht, eine eigentliche Redeweise in eine bildliche verflüchtigen zu wollen[1].

Die allgemeinen Leitsätze Augustins haben auch für die vorliegende besondere Frage Geltung.

Was ist Wahrheit in der Heiligen Schrift? Wahrheit in diesem Zusammenhang ist ein noetischer Begriff. Er enthält immer eine Beziehung auf ein erkennendes und ein urteilendes Subjekt. Entspricht die Erkenntnis und das Urteil den objektiven Verhältnissen, so ist die Erkenntnis und das Urteil wahr (Verum est, quod est, in quantum est cognitum). Will ein Fremder also feststellen, ob ein Urteil wahr ist, so muß er in erster Linie prüfen, was der andere wissen wollte, und

---

[1] Aug., De doctr. christ. 2, 10: „Duabus ... causis non intelliguntur, quae scripta sunt, si aut ignotis aut ambiguis signis obteguntur.“ 3, 1: „Qui eo loco animi est, ut per nos instrui valeat, sciat ambiguitatem scripturae aut in verbis propriis esse, aut in translatis.“ 3, 5: „. . . verborum translatorum ambiguitates . . . non mediocrem curam industriamque desiderant. Nam in principio cavendum est, ne figuratam locutionem ad litteram accipias. Et ad hoc enim pertinet, quod ait apostolus: *Littera occidit, spiritus autem vivificat.* Cum enim figurate dictum sic accipitur, tanquam proprie dictum sit, carnaliter sapitur. Neque ulla mors animae congruentius appellatur, quam cum id etiam, quod in ea bestiis antecellit, hoc est, intelligentia, carni subicitur sequendo litteram. Qui enim sequitur litteram, translata verba sicut propria tenet, neque illud, quod proprio verbo significatur, refert ad aliam significationem. . . . Ea demum est miserabilis animae servitus, signa pro rebus accipere.“ 3, 10: „Huic autem observationi, qua cavemus figuratam locutionem, id est, translatam quasi propriam sequi, adiungenda etiam illa est, ne propriam quasi figuratam velimus accipere.“

erst in zweiter Linie untersuchen, ob die Erkenntnis, welche von diesem Standpunkt und unter diesem Gesichtspunkt sich vollzieht, und das Urteil, welches auf Grund dieser Erkenntnis gefällt wird, den Tatsachen entspricht. Ein Urteil über Wahrheit oder Unwahrheit einer Aussage ist also wesentlich abhängig von der Absicht, welche zur Aussage leitete.

In den fraglichen biblischen Abschnitten handelt es sich um Erzählungen. Die Absicht des Verfassers aber offenbart sich in der von ihm beliebten *literarischen Art*[1]. Die literarischen Arten der Erzählung sind mannigfaltig. Sie lassen sich aber auf zwei wesentlich voneinander verschiedene Gruppen zurückführen: 1. Erzählungen, welche die Hauptabsicht haben, *Tatsachen* zu berichten; 2. Erzählungen, für welche es gleichgültig ist, ob die berichteten Ereignisse sich wirklich zugetragen, deren Hauptabsicht darauf geht, in die Form einer Geschichte eine *Lehre* einzukleiden. Die letzteren können ganz oder teilweise erfunden sein. *Geschichtlich im engeren Sinn* sind nur die Erzählungen der ersten Gruppe.

Zu ihnen gehören die Erzählungen der Genesis. Wäre die Hauptabsicht darin die konkrete Darstellung einer bestimmten sittlichen Wahrheit, so würde sie sich bei der einzelnen Geschichte in ebenso unterschiedener Eigentümlichkeit verraten. Es ist aber ohne gezwungene Künsteleien nicht möglich, aus jeder Genesisgeschichte ihre eigene „Moral“ abzuleiten. Die Genesis ist vielmehr, wie nach den תלדות ihr literarischer Charakter allgemein bestimmt worden ist, das Buch „der Ursprünge“, d. h. das Buch, worin die Geschichte der Anfänge des Offenbarungsvolkes erzählt werden will. Freilich fehlt die didaktische Absicht in den Erzählungen nicht. Der hohe didaktische Wert ist allgemein anerkannt. Er beruht jedoch eben darauf, daß die erbaulichen Begebenheiten wirklich geschehen sind[2]. *Die Wahrheit der Genesis besteht also darin, daß den Angaben, welche sie über die Vergangenheit macht, die Tatsachen entsprechen.*

*Nicht* ist aber zur Wahrheit der geschichtlichen Darstellung erfordert, daß über das betreffende Ereignis *alle*

---

[1] M.-J. Lagrange: Rb V (1896) 507. F. v. Hummelauer, Exegetisches zur Inspirationsfrage 3.

[2] Vgl. Aug., De doctr. christ. 1, 2: „Ita res sunt, ut aliarum etiam signa sint rerum.“

Aussagen gemacht werden, die darüber gemacht werden können. Die Geschichtschreibung kann mehr oder weniger erschöpfend, einen engeren oder weiteren, tendenziös beeinflußten oder freieren Gesichtskreis verraten, auf einen einseitigen Standpunkt zurückgehen oder das Ergebnis einer vielseitigen Betrachtung sein: innere und äußere Hemmungen und Förderungen können in verschieden starkem Maße dazu mitwirken, den geschichtlichen Gegenstand in verschiedenem Grade zu erschöpfen, das Ereignis nach seinen Ursachen, den Motiven beteiligter Personen, dem Spiel entgegengesetzter äußerer Wirkungen, seinem Verlauf, seinen Folgen, seiner Bedeutung mehr oder weniger adäquat aufzufassen und in der Darstellung wiederzugeben. Daher gibt es infolge der Natur der Sache Grenzen der historischen Erkenntnis und des historischen Urteils[1]. Diese Grenzen haben aber ihrem Charakter nach an und für sich nur zur Folge, daß eine geschichtliche Darstellung mehr oder weniger unvollständig ist, keineswegs aber, daß die Angaben, welche innerhalb des gezogenen Kreises gemacht werden, irgendwie falsch werden müssen. Auch eine unvollkommene geschichtliche Darstellung kann wahr sein: in den Angaben nämlich, welche sie macht.

Auch die biblische Geschichtschreibung teilt die Grenzen historischer Erkenntnis. Sie hat sie selbst gezogen. Der Erzähler der Genesis will nicht Universalgeschichte, nicht Kulturgeschichte, nicht politische Geschichte; nicht die Geschichte des jüdischen Volkes, auch nicht die Geschichte des Geschlechtes Abrahams, sondern die Geschichte der Offenbarung schreiben, wie sie in verschiedenen Stufen fortschreitend die Familie Jakobs zu ihrem besondern Werkzeug auserwählt hat. Diese Absicht bedingt natürlich eine Begrenzung des Stoffes, der sich dem Betrachter der Vergangenheit darbietet, und bringt

[1] Vgl. etwa den mathematischen „Grenzbegriff“: für den absoluten Betrag (1/3) mag der Dezimalwert durch beliebig viele Dezimalen: 0,3; 0,33; 0,3333 . . . ausgedrückt werden; nie ist der Dezimalbruch erschöpfend, dennoch ist jede einzelne Dezimale richtig und jede folgende liegt in der Richtung zum Ganzen und kommt näher an die Grenze. Ähnlich verhält es sich mit einem Logarithmus und der Bestimmung von $\pi$ im Kreise. Vgl. bereits Nicolaus Cusanus, De docta ignorantia z. B. III 4, wo das Verhältnis des menschlichen Erkenntnisumfanges zum totalen der göttlichen Vernunft mit einem Vieleck verglichen wird, das einem Kreise eingezeichnet ist: die Seiten des Polygons können stets vermehrt werden, ohne daß der Inhalt demjenigen des Kreises gleichkommt.

es von selbst mit sich, den herausgehobenen geschichtlichen Stoff unter einem Gesichtspunkt zu betrachten[1]. In den Augen des modernen Historikers, der seine Aufgabe darin erblickt, die Vergangenheit um ihrer selbst willen zu erforschen, verliert jede Geschichtschreibung an geschichtlichem Wert, welche von einer Tendenz beeinflußt ist. Aber auch eine ausgesprochene Tendenz bewirkt nicht notwendig, daß die historischen Angaben unwahr sind. Das historische Gesamtbild kann unter dem Einfluß der Tendenz verzeichnet sein, ohne daß die Elemente der Erzählung unwahr sind. Um Licht und Schatten gerecht verteilen zu können, obliegt dem Historiker, für den weder nationale noch politische oder religiöse Interessen bei der Untersuchung des Geschehenen maßgebend sind, die Tendenz zu ermitteln, von welcher aus die Eigenart der Darstellung, ihre formelle Anordnung und inhaltliche Bewertung verständlich wird. Die Tendenz der Genesis läßt sich ziemlich leicht herauslösen und von den behandelten Ereignissen lostrennen. Die biblische Geschichte macht es durch folgende Eigentümlichkeit leicht: sie stellt keine Reflexionen über das Seelenleben der handelnden Personen und über den sittlichen Wert einer Handlung oder über ihre geschichtliche Bedeutung an. Der Erzähler setzt alles in kontrollierbare Handlung um und überläßt die Reflexion dem Leser[2]. Will man also aus der Darstellung des Erzählers den „Kern" herausschälen, so ist dieser nichts anderes als die berichtete

---

[1] Eine entsprechende Tendenz zieht sich durch sämtliche atl Geschichtsbücher. Vgl. H. Zschokke, Historia sacra antiqui Testamenti[6], Vindobonae et Lipsiae 1910, 3; Ä. Schoepfer, Geschichte des Alten Testaments[4], Brixen 1906. Besonders deutlich tritt der Einfluß der Tendenz auf die Anlage der Darstellung da hervor, wo auch außerbiblische Geschichtsquellen zu Gebote stehen. Ein auffälliges Beispiel ist der politisch hochbedeutende israelitische König Amri, der von den Assyrern geradezu als Repräsentant Israels angesehen wurde, von dem Hagiographen dagegen in sechs Versen 1 Kg 16, 23—28 abgehandelt ist. Vgl. R. Kittel, Die Bücher der Könige (Handkommentar zum AT I 5) VII, Göttingen 1900, 133. Zum Plan von Jdt, Dn, 3 Esr, Est, 2 Makk: J. Fischer, Das apokryphe und das kanonische Esrabuch: BZ II 358f. Zu den Paralipomena die Neuen Untersuchungen über die Genealogien der Chronik I 1—9 und deren Verhältnis zum Zweck dieses Buches von G. J. Mühling: ThQ LXVI (1884) 403ff.

[2] Vgl. dazu besonders Gunkel in der Einleitung zum Genesiskommentar; ferner Die israelitische Literatur in P. Hinnebergs Kultur der Gegenwart I 7 72; auch Elias, Jahwe und Baal: RV II, 8, Tübingen 1906, 3ff.

Tatsache. Hat sich diese wirklich zugetragen, und zwar mit den Einzelheiten, welche mitgeteilt werden, so ist auch eine „tendenziöse“ Geschichte wahr.

Nur das Ereignis selbst, nicht aber die Einzelheiten, welche davon noch berichtet werden, als geschichtliche Wahrheit hinzunehmen, dazu liegt an und für sich kein Grund vor. Man darf nicht darauf hinweisen, daß auch die Überlieferungen anderer Völker über ihren Ursprung ungeschichtlich und sagenhaft ausgeschmückt sind. Denn es sollte ja eben zuvor gezeigt werden, daß die biblische Urgeschichte nicht höher gewertet werden darf. Aber die unvergleichliche Reinheit und Erhabenheit der israelitischen Traditionen ist immer zugestanden worden. Wenn jedoch die Darstellung im allgemeinen als wahr verbürgt ist, so müssen positive Gründe aufgezeigt werden, welche die Gewähr für die Einzelheiten aufheben. Für eine Unterscheidung von Kern und Schale in diesem Sinne läßt sich aber keine Berechtigung nachweisen, geschweige denn, daß sich Kriterien aufstellen ließen, nach welchen die Scheidung zuverlässig vollzogen werden könnte.

Eine Berechtigung kann nicht durch den Vergleich mit dem Verhältnis naturwissenschaftlicher Angaben zur Inspiration gefunden werden.

Wohl redet die Bibel in Fragen über die Einrichtung der Natur und Vorgänge in derselben die Sprache der Zeit, in welcher sie geschrieben wurde. Es ist die Sprache des Augenscheins, in den Ausdrücken des alten Weltbildes. Dieses ragt auch in alle geschichtlichen Darstellungen herein[1]. Allein die Bibel will nirgends Naturwissenschaft lehren, sondern nur Naturanschauung verwerten. Sodann „müssen wir scharf auseinanderhalten das Wissen der Autoren, welches wir aus ihren Worten und Bildern nur erschließen können, und dasjenige, welches sie direkt aussprechen“. Die naturwissenschaftlichen Theorien, die den Ausführungen des Schriftstellers zugrunde liegen, scheiden hier füglich aus. Nur direkte Angaben kommen in Betracht. Dabei ist wieder zwischen dem Gedanken und seinem Ausdruck zu unterscheiden. Das wäre indes noch eine erkenntnistheoretische Frage. Die Trennung von Kern und Schale geht aber auf die Wirklichkeit oder Nichtwirklichkeit des Er-

[1] A. Schmitt, Bibel und Naturwissenschaft: BZf III, 7, Münster 1910, 15 ff.

kenntnisobjektes. Was ist daher der „Kern“ der naturwissenschaftlichen Angaben des Schriftstellers? Doch wohl der Vorgang oder der Gegenstand in der vor ihm liegenden Natur, auf den er verweist, von dem er ausgeht, also eine Tatsache, die jederzeit beobachtet und noch gegenwärtig festgestellt werden kann.

In geschichtlichen Fragen bedarf es einmal nicht der Sprache des Augenscheins und der Sprache in der Ausdrucksweise naiver Erklärung, sondern lediglich der Feststellung des Geschehenen, die jedem Menschen, der die Fähigkeit objektiver Wahrnehmungen besitzt, möglich ist[1]. Wie die Feststellung sprachlich geformt wird, ist von untergeordneter Bedeutung. Ein Gelehrter wird sich anders ausdrücken als ein Erzähler ohne wissenschaftliche Bildung, und auch jener wird den Ausdruck ändern, je nachdem es ihm um rein wissenschaftliche Zwecke oder um volkstümliche Belehrung zu tun ist. Die Bibel hat volkstümliche Ziele. Dazu gesellt sich noch eine andere Erwägung. Die biblischen Schriften sind aus konkreten Verhältnissen heraus, mit konkreten Verweisen und Anspielungen und in der eigentümlichen, vielfach nur den Zeitgenossen ohne weiteres verständlichen Sprechweise und Namensbezeichnung geschrieben worden. Der Bedeutungs- und Begriffswandel mancher Wörter setzt dem Ausleger der Gegenwart große Schwierigkeiten entgegen. Diese liegen eben in der Natur der Sache. Es ist daher nicht gerechtfertigt, deswegen, weil die biblische Geschichtschreibung so gestaltet ist, sie eigens als „Geschichte nach dem Augenschein“[2] zu charakterisieren. Elliptische Ausdrucksweisen, Anbequemungen an die konventionelle Umgangssprache ergeben sich aus dem Zwecke, den der Erzähler sich gesetzt hat. Der Maßstab zur Beurteilung der Wahrheit oder

---

[1] Vgl. Pesch, De inspiratione 507f: „Potest ... aliquis, qui principia critica nunquam didicit, solo sano sensu ductus, vera narrare, homo vero principiis criticis imbutus veritatem fortasse pervertere. Ad vera cognoscenda et referenda non necessario praerequiritur institutio artis criticae. Male providisset Deus generi humano, si theoria critica esset conditio necessaria ad vera cognoscenda et dicenda. Non ita est. Quae requiruntur ad veritatem logicam et moralem, Deus naturae indidit, ut, modo quis sit rationis capax eaque utatur, ab errore se tueri et veritatis particeps fieri possit in iis, quae eum scire oportet.“ Siehe auch die bemerkenswerten Ausführungen KAT 204.

[2] BZ VIII (1910) 6 will Sch. aus 1 Mk 1, 19 (ὅτε εἰς τὴν Περσικὴν ἤγοντο ἡμῶν οἱ πατέρες) diese Auffassung begründen. Dagegen L. Schade ebd. S. 228 ff.

Unwahrheit solcher Ausdrücke ist daher nicht absolut, sondern muß erst aus den zeitgeschichtlichen Verhältnissen von Fall zu Fall gewonnen werden. Aber die Darstellung selbst ist geschichtlich wahr. Ist die relative Ausdrucksweise dagegen sachlich irrig, so erstreckt sich die Ausdrucksweise weiter auf den Gegenstand, an dem sich das Urteil nicht mehr prüfen läßt wie bei Objekten der Naturerkenntnis. Die Tragweite historischer Unrichtigkeiten ist daher immer größer als diejenige von naturwissenschaftlichen. Nur in einem Falle wären die Bedingungen gleich: wenn der Geschichtschreiber für seine Darstellung wirklich aus dem Augenschein schöpft. Für die Erzählungen der Genesis trifft dieser ohnehin seltene Fall schwerlich zu. Der Verfasser ist vielmehr auf entfernte Quellen angewiesen, der Gegenstand ist ihm selbst nicht mehr erreichbar. Da ist nun kein Zweifel, daß es irrtümliche, falsche Überlieferungen von der Vergangenheit gibt. Hat der Schriftsteller eine solche Überlieferung aufgenommen, so liegt der Fall an und für sich schon wesentlich anders, als wenn er in Fragen der Naturerkenntnis die Sprache seiner Zeit redet. Dort bleibt das Faktum, auf das es ihm ankommt, bestehen, hier fällt es nicht bloß als nicht gegenwärtig, sondern als nie gegenwärtig, weil als nicht wirklich weg.

Was diesem Unterschied eine noch größere Bedeutung verleiht, ist die Aufgabe der erzählten Geschichte im Rahmen der Offenbarung. Die Natur in ihrem Lauf hat der Erzähler nicht ausschalten können. Für den Vollzug dessen, was er aber darlegen will, ist sie von untergeordneter Bedeutung. Ganz anders die Geschichte. Die Offenbarung Gottes in der Welt hat sich als Geschichte vollzogen. Ihre Vorbereitung, ihren Verlauf darzustellen, ist gerade die Aufgabe des Schriftstellers. Nicht nur sind einzelne Tatsachen als Grundlagen eines Dogmas integrierende Bestandteile der erklärten Kirchenlehre und dienen alle zur Illustrierung von religiösen Wahrheiten[1], sondern sie gehören in der Art und Weise der Darstellung und pragmatischen Verknüpfung als Geschichte der göttlichen Offenbarung zur Hinterlage des Glaubens. So ist daher im Neuen Testament der volle Wahrheitsgehalt der alttestamentlichen Geschichte immer vorausgesetzt. Man kann fragen, welche

---

[1] Delattre, Le criterium 41 f.

Bedeutung es für den Glauben habe, ob die Brüder Josephs das Geld unterwegs oder zu Hause fanden[1]. Allein wenn der Schriftsteller durch die Inspiration ein Interesse an der Josephsgeschichte überhaupt und an diesem Zug im besondern gewann, so ist auch nicht einzusehen, warum er in diesem Punkt, der ihm wie andere erwähnenswert schien, den Tatsachen nicht entsprechend berichtet haben sollte.

Die biblische Erzählung kann also nur dann Anspruch auf Wahrheit machen, wenn nicht bloß die berichteten Tatsachen sich ereignet, sondern wenn auch die einzelnen Umstände, welche angeführt werden, wirklich das Ereignis begleitet haben.

Um die Wahrheit zu ermitteln, welche der Verfasser der Genesis meinte, erübrigt noch eine dritte Frage. Dem geschichtlichen Stoff, den er gewählt hatte, mußte er auch eine geeignete Darstellung geben. In der Wahl der literarischen Form, in die er seine Geschichte gießen wollte, war er aber abhängig von der Gepflogenheit seines Volkes und seiner Zeit. Die Gesetze der Ästhetik und Stilistik und der Komposition bot ihm die einheimische Literatur. Daß eine große Kunst in den Erzählungen und auch in der Gesamtanlage gerade der Genesis ruht, ist bei näherer Betrachtung offenbar. Nun ist es aber z. B. in der klassischen Literatur namentlich seit Thukydides eine Sitte der Geschichtschreiber, statt eine bedeutsame Situation bis ins einzelne zu beschreiben, die Bedeutung der Lage in der Rede einer hervorragend beteiligten Person zum Ausdruck zu bringen[2]. Dieser Brauch mindert die Wahrheit der Darstellung nicht; aber der Leser muß die literarische Sitte kennen, um nicht irregeführt zu werden. Ähnlich muß der Leser die literarische Eigenart der biblischen Erzählungskunst

---

[1] Sch. 94.

[2] Thukydides äußert sich über die Bedeutung der von ihm eingeflochtenen Reden 1, 22 (ed. Krüger) folgendermaßen: ὅσα μὲν λόγῳ εἶπον ἕκαστοι ἢ μέλλοντες πολεμήσειν ἢ ἐν αὐτῷ ἤδη ὄντες, χαλεπὸν τὴν ἀκρίβειαν αὐτὴν τῶν λεχθέντων διαμνημονεῦσαι ἦν ἐμοί τε ὧν αὐτὸς ἤκουσα καὶ τοῖς ἄλλοθέν ποθεν ἐμοὶ ἀπαγγέλλουσιν· ὡς δ’ ἂν ἐδόκουν ἐμοὶ ἕκαστοι περὶ τῶν ἀεὶ παρόντων τὰ δέοντα μάλιστ’ εἰπεῖν, ἐχομένῳ ὅτι ἐγγύτατα τῆς ξυμπάσης γνώμης τῶν ἀληθῶς λεχθέντων, οὕτως εἴρηται. Zur Beurteilung dieser Stelle vgl. W. Christ, Geschichte der griechischen Literatur bis auf die Zeit Justinians, im Handbuch der klassischen Altertumswissenschaft, hrsg. von J. v. Müller VII³, München 1898, 342; über die Reden bei den Historikern überhaupt Bernheim 377.

kennen. Bereits ist von dem großen Unterschied zwischen antiker und moderner, abend- und morgenländischer Geschichtschreibung die Rede gewesen. Es entsteht daher noch die Frage: Gibt es eine eigentümliche Darstellungsmethode für den biblischen Erzähler, und worin besteht sie vornehmlich?

Eine Eigentümlichkeit zeigt sich darin, daß die Anordnung des Stoffes vorzüglich nach sachlichen Gesichtspunkten erfolgt. So wird eine größere Geschichte in eine Reihe leicht übersehbarer Einzelszenen zerlegt, innerhalb deren der Fortschritt der Handlung bemerkbar wird. Eine Konsequenz dieser Gruppierung sind mannigfache Wiederholungen, zu denen der Stil der alttestamentlichen Schriftsteller überhaupt neigt und die zunächst den Eindruck machen, als sei die Wiederholung völlig überflüssig. Eine besondere Sorgfalt verwendet der Erzähler auf die Hervorhebung der Hauptpersonen, während die Nebenpersonen rascher und regelmäßig zuvor abgetan werden. Die schon Gn 1 beobachtete Ausscheidung der Objekte zieht sich durch die ganze Genesis. Die Einteilung in die תלדות enthält auch für die Ausführung des schriftstellerischen Planes die sachlichen Gesichtspunkte, welche für die Einzelerzählung von Bedeutung sind[1].

Daher ist es irrig, wenn daraus, daß in ein und derselben Erzählung sich öftere Wiederholungen finden, der Schluß auf zwei Urerzählungen gemacht wird. Gerade wenn die Doppelungen wie im Sündflutbericht durch alle Stufen der Erzählung gehen, legt sich von selbst die Frage nahe, ob nicht eine ursprüngliche Gesetzmäßigkeit statt einer nachträglichen Parallelisierung vorliege. Anderseits ist es aber auch verkehrt, zu meinen, daß die Ereignisse, welche nach einem andern erzählt werden, notwendig immer auch nach diesem geschehen seien oder gerade da einsetzten, wo das Vorhergehende aufgehört habe.

Damit ist nur eine methodische Eigentümlichkeit der Genesisdarstellung genannt. Das gesamte charakteristische Gut herauszuarbeiten, fällt außer den Rahmen dieser Untersuchung[2]. Die

---

[1] Delattre, Le plan de la Genèse a. a. O. 5 ff; ferner Le plan de la Genèse et générations du ciel et de la terre: Science catholique V (1891) 978 ff. Dazu auch P. de Broglie, Études sur les généalogies bibliques: Congrès scientifique international des catholiques de 1888 I (1889) 94 ff. P. Julian, Étude critique sur la composition de la Genèse, Paris 1888.

[2] Von den jüdisch-rabbinischen Versuchen, die biblische Eigenart auf 7, später 13 Middot (Maßstäbe) zurückzuführen (Merx, Eine Rede 44 ff), und der geistvollen, für zahlreiche christliche Ausleger maßgebend

Bedeutung dieser Methode liegt aber eben darin, das, was erzählt werden soll, recht wirksam hervortreten zu lassen. Die literarische Form kann daher der Geschichtlichkeit des Inhaltes keinen Eintrag tun, wohl kann ihre Unkenntnis zu einer falschen Auffassung der Erzählung führen. Der Kürze halber kann man mit Hummelauer die literarische Form der Genesis als den Inbegriff aller methodischen Eigentümlichkeiten in der Darstellung des geschichtlichen Stoffes Toledot heißen [1].

Nunmehr läßt sich die Frage nach der Wahrheit der Genesis folgendermaßen bestimmen: Die Erzählungen der Genesis wollen im engeren Sinn geschichtlich verstanden sein. Der Verfasser will die Geschichte der Offenbarung bis zum Tode Josephs erzählen. Die Methode der Darstellung zeigt sich in den Toledot. Die Erzählungen der Genesis sind also wahr, wenn, unter Beachtung der angegebenen dreifachen Grenze, den geschichtlichen Angaben die Tatsachen entsprechen.

Eine einfache Gegenüberstellung der Doppelberichte in dem oben erörterten spezifischen Sinne genügt, um zu erkennen, daß ihre Existenz mit dieser Wahrheit unvereinbar ist. Das Urteil wird durch eine genauere Prüfung der Doppelberichte nach Inhalt und Umfang bestätigt.

Inhaltlich schließen die von Sch. angenommenen Doppelberichte über das berichtete Ereignis nicht nur Abweichungen, sondern Widersprüche ein. Das behauptet Sch. selbst an mehreren Stellen. Besonders deutlich wird es in der Sündfluterzählung und der Ismael-Episode. Die Unterschiede sind so, daß sie sich absolut ausschließen. Daher ist der

---

gewordenen Betrachtungsweise Philos abgesehen, stellen sich die Septem regulae von Tyconius als die erste einigermaßen systematische, auch die sprachlichen und stilistischen Gesetze berücksichtigende Hermeneutik dar. Unter den Neueren hat Ewald und Drechsler, zuletzt besonders Gunkel, die Notwendigkeit der ästhetisch-literargeschichtlichen Behandlung der alttestamentlichen Erzählungen neben der rein kritischen hervorgehoben. Hauptsächlich aber vgl. König, Stilistik. Einen Überblick über die verhältnismäßig geringe neuere Literatur zur Formensprache des alttestamentlichen Schrifttums siehe bei Gunkel, Die israelitische Literatur 99; ferner DLZ XXVII (1906) 1797 ff 1861 ff und jetzt in: Religion in Geschichte und Gegenwart I 1189 ff.

[1] v. Hummelauer, Exegetisches 26 ff legt in den Ausdruck Toledot den Begriff Volkstradition, für den er (vgl. auch S. 73) nur einen historischen Kern annimmt.

Vergleich mit den abweichenden Erzählungen der Evangelien schon an und für sich unwirksam. Wenn es in einigen Fällen auch schwer ist, die Berichte der neutestamentlichen Schriftsteller miteinander zu vereinigen, so ist es doch nicht unmöglich [1]. Die sprachlichen und stilistischen Eigentümlichkeiten, der religiös, national und zeitgeschichtlich bestimmte Interessenkreis des Evangelisten und seiner Adressaten, die schlechte Textüberlieferung können Hindernisse für die Auslegung, aber auch ein Fingerzeig sein, wo die Einheit zu finden ist, in der sich alle Berichte begegnen [2]. Die Abweichungen der Doppelberichte aber haben nicht bloß relativen Charakter, es handelt sich um „ganz verschiedene" Angaben.

Dazu kommt, daß es für die Genesis erst bewiesen werden muß, daß sie aus solchen Quellen zusammengestellt ist wie die biblische Geschichte aus den Berichten der Evangelien. Wenn einmal innerhalb der Kirche eine Bewegung dahin ging, die vier Evangelien in eines zu verschmelzen [3], so folgt daraus noch nicht einmal die historische Möglichkeit, daß die Genesis das Produkt einer ähnlichen Harmonisierungsbestrebung sei. Denn erst müßte gezeigt werden, daß die literarischen Verhältnisse

---

[1] Zu den in der Einleitung der Schrift über die Doppelberichte angeführten Stellen fügt Sch. neuerdings (Neutestamentliches zur Inspirationslehre: BZ VII [1909] 151 ff) noch folgende drei: 1. 1 Kor 1, 14; 2. Mt 27, 6 f vgl. mit Apg 1, 18; 3. Mt 1, 8. — Es kann nicht die Aufgabe dieser Arbeit sein, auf diese Fragen einzugehen. Vgl. ad 1: Th. H. Simar, Lehrbuch der Dogmatik [4], Freiburg 1899, 18 f; Pesch, De inspiratione 452 ff, wo noch mehrere ähnliche Stellen angegeben sind; neuestens Hetzenauer, Comm. in l. Gen. XCVI, und Holzmeister in der Zeitschrift für katholische Theologie XXXIV (1910) 500 ff. — Ad 2: Dion. Cart., Enarr. in Act. Ap. art. 1 (XIV, 90); REP IX 588; Knabenbauer: CSS in Matth. 494, Act. Ap. 34; J. M. Pfättisch, Der Besitzer des Blutackers: BZ VII (1909) 303 ff; Hetzenauer a. a. O. CXX. — Ad 3: Hier., In Matth. l. 1 (M XXVI 22); Dion. Cart., Enarr. in Matth. art. 1 (XI, 10); namentlich aber J. M. Heer, Die Stammbäume Jesu nach Matthäus und Lukas: BSt XV, 1 u. 2 (1910) 134 ff.

[2] Vgl. z. B. über die harmonistischen Anschauungen Augustins, welche für die spätere Exegese von nachhaltigem Einfluß geworden sind, H. J. Vogels, St Augustins Schrift De Consensu Evangelistarum: BSt XIII, 5 (1908). — Einen lehrreichen Nachweis, wie Widersprüche in die Texte nachträglich geraten können und zu übereilten Schlüssen wider das Original Anlaß geben, führt V. Weber im Katholik LXXXVIII (1908) 446 ff bezüglich Mt 21, 3 verglichen mit Mk 11, 3.

[3] Sch. 4 nach A. Harnack, Reden und Aufsätze II, Gießen 1904, 239 ff.

der Zeit, in welche die Abfassung der Genesis verlegt wird, bereits so kompliziert waren, daß die Voraussetzungen für die Harmonie gegeben sein konnten. Sodann müßten äußere Daten namhaft gemacht werden, welche von einer solchen harmonisierenden Arbeit Zeugnis geben. Die Theorie von den bekannten Quellenschriften des Elohisten, Jahwisten und der Priesterschrift ist aber wesentlich auf inneren Gründen aufgebaut und aprioristisch konstruiert worden[1]. Die Unsicherheit der vollzogenen Quellenscheidung wird auch immer mehr gefühlt[2]. Von diesem unsichern Boden aus nun einen Vergleich von J E P D mit Mt Mk Lc Jo ziehen wollen, heißt eine schwache Möglichkeit mit einer andern begründen.

Kommt so dem Vergleich mit den Evangelien überhaupt nur ein hypothetischer Wert zu, so ist er für die dogmatische Frage völlig wertlos. Schon der Umstand verändert das Verhältnis zur Inspiration wesentlich, daß in den Pentateuchquellen gegenseitige Widersprüche angenommen werden müßten. Allein die Wahrheitsfrage liegt in beiden Fällen gerade umgekehrt. Die Evangelien sind einzeln inspiriert; die Evangelienharmonie ist reines Menschenwerk, dem so viel Ansehen zukommt, als die Gründe der jeweiligen Zusammenordnung Gewicht haben. In der Genesis dagegen ist eben die

---

[1] A. Merx bemerkte 1871 in dem Nachwort zur zweiten Auflage des Tuchschen Genesiskommentares (Halle 1871, LXXXVI), daß von einer literarischen Kritik, die antiquarische und historische Gesichtspunkte zur Anwendung brächte, bis jetzt wenig zu verspüren sei, „auch die pentateuchische Gesetzgebung ist bisher nur aus dem literarhistorischen, nicht aus dem realistischen Standpunkt betrachtet; hier aber läge der Berührungspunkt zwischen Literaturgeschichte und Antiquitäten". 1907 erschien als Einführung für Laien in die Pentateuchfrage in RV II, 3. Heft, I—II: Die Bücher Moses und Josua, Tübingen. S. 135 heißt es: „Die nächste Generation wird in der literarhistorischen Betrachtung des Alten Testamentes sehr viel zurückzurevidieren haben, in der jetzt nichts sicher ist als die Unsicherheit und wo jeder sich berufen fühlt, hier und da eine Behauptung mit unerhörter Sicherheit aufzustellen, ohne den großen Zusammenhang zu beobachten." Vgl. auch A. Klostermann, Der Pentateuch; Green 571ff: „In the legislative portion of the Pentateuch the question turns no longer upon literary criteria, but upon an entirely different principle: are the institutions and enactements of the Pentateuch the growth of ages or the product of one age and of a single mind?" Dasselbe gilt für die rein erzählenden Abschnitte. Vgl. Hoberg, Die Fortschritte 17ff.

[2] Vgl. auch Gunkels Vorwort zur 2. Auflage des Kommentares zur Genesis.

„Harmonie“ inspiriert, und die Feststellung der Quellenschriften hat nur menschliches Ansehen. Sie selbst brauchen nicht inspiriert zu sein. Die „Quellen“ mögen in ihrer Vollständigkeit sogar ein falsches Bild von dem gegeben haben, was sie für sich darstellen wollten. Die Inspiration gewährleistet nur die Wahrheit dessen, was in die inspirierte „Harmonie“ aufgenommen wurde. Gerade von diesen Stücken muß aber auf dem Boden der Ansicht von Sch. angenommen werden, daß wenigstens das eine Parallelstück falsch ist.

Um die grundsätzliche Ablehnung der Doppelberichte vom Standpunkte der Wahrheit der Heiligen Schrift zu begründen, genügte es festzustellen, daß die Ansicht irgendwelche Irrtümer annimmt. Ob diese von mehr oder minder großem Umfang sind, ist nicht mehr von so großer Bedeutung, wenn sie überhaupt einmal prinzipiell zugelassen sind[1]. Denn das Urteil darüber, was „kleinere“ und „größere Unrichtigkeiten“ seien, wird sehr subjektiv sein und muß es bleiben, da weder die Heilige Schrift selbst noch die Überlieferung Normen zu einer sichern Unterscheidung an die Hand geben. Darum kann auch die Schrifterklärung damit nichts anfangen.

Von den Differenzen, welche sich durch die Doppelberichte in der Genesis ergeben, ist aber unleugbar, daß sie nicht nur „kleinere“, sondern sehr große Unrichtigkeiten bedingen. Sch. bemüht sich zwar, die sachlichen Differenzen an mehreren

---

[1] In dieser Beziehung ist außerordentlich lehrreich zu beobachten, zu welchen Konsequenzen die Ideen von Hermann Samuel Reimarus in der von seiner bekannten Schrift beeinflußten Theologie geführt haben. Im zweiten Fragment aus den Papieren des Ungenannten (in Lessings sämtlichen Schriften, herausgegeben von K. Lachmann, 3. Auflage besorgt von F. Muncker XII, Leipzig 1897, 355) heißt es: „Eine einzige Unwahrheit, die wider die klare Erfahrung, wider die Geschichte, wider die gesunde Vernunft, wider unleugbare Grundsätze, wider die Regeln guter Sitten läuft, ist genug, ein Buch als eine göttliche Offenbarung zu verwerfen.“ Diesen Grundsatz hat Lessing angenommen, wenn er auch manche Folgerungen des Ungenannten ablehnte. Vgl. unter den durch die „Wolfenbüttler Fragmente“ hervorgerufenen Streitschriften noch: Eine Duplik (Lachmann; XIII[3] 35): „Wenn ich auch nur an einem einzigen Widerspruche zeige, daß er weder durch die gegebene noch durch irgend eine andere in der Welt zu gebende Antwort sich heben läßt, so habe ich nach meiner vorläufigen Erklärung vertan. Wo ein Widerspruch ist, können deren hundert sein . . .“

Stellen sehr gering erscheinen zu lassen[1]. Betrifft es aber auch nur „Einzelheiten, welche zur schriftstellerischen Einkleidung gehören und den eigentlichen Inhalt und Zweck der Erzählung nicht berühren“, wenn ein Bericht den Ismael als erwachsenen Knaben verstoßen werden läßt, während tatsächlich die Vertreibung schon im zarten Alter geschah, oder wenn erzählt wird, die Brüder hätten Joseph verkauft, während die Madianiter ihn gestohlen haben, oder wenn der Aufenthalt Josephs im Kerker auf eine Verleumdung zurückgeführt wird, während er aus seinem einfachen Dienstverhältnis zum Gefängnisvorsteher zu erklären ist? Die Josephsgeschichte würde, wenn sie konsequent auf Grund der behaupteten „Quellen“ durchgeführt würde, zwei ganz verschiedene Geschichten ergeben[2].

In diesem Falle kann zugunsten der Doppelberichte schwerlich der Grundsatz angeführt werden, daß zwei oder mehrere Zeugen die Glaubwürdigkeit erhöhen[3]. Denn Zeugen, die sich so sehr widersprechen, erwecken auch „vor Gericht“ nicht viel Glaubwürdigkeit. Sie stellen vielmehr vor die Alternative: entweder hat die eine oder die andere Überlieferung recht; im besten Falle ist das Wahrheit, was nach Abzug der Differenzen als gemeinsamer Rest der Aussagen bleibt[4]. Daß aber dieser günstigste Fall hier und in den übrigen Genesisabschnitten zutreffe, kann durch nichts bewiesen werden; schon deswegen nicht, weil die angeblichen Genesisquellen, wie

---

[1] Hoberg: LR XXXIV (1908) 165.

[2] Das gesteht de Wette II 157, dessen Gedankengängen sich sonst Sch. gerade in der Josephsgeschichte auffallend nähert, unumwunden zu: „Die Geschichte erhält eine ganz andere Gestalt, je nachdem wir uns für die eine oder für die andere Relation entscheiden.“

[3] Sch. 95. N. Peters in der Wissenschaftlichen Beilage zur Germania IX (1908) 65 ff; ähnlich eine Besprechung in der Passauer Theol.-prakt. Monatsschrift XIX (1908) 195. Vgl. den Grundsatz schon bei Lessing (Lachmann; XIII[3] 25 ff). So auch Eichhorn zur Empfehlung der Urkundenhypothese. Vgl. dagegen bereits Merx, Nachwort zur 2. Auflage von Tuchs Genesiskommentar LXXXI f. P. Volz bemerkt auch im Theologischen Jahresbericht XXVIII (1908) 103 über diese Meinung von Sch.: „Unklar apologetisch meint er, die Glaubwürdigkeit des Pentateuchs werde durch die Zerlegung in Quellenschriften nicht erschüttert.“

[4] de Wette II 157 antwortet bezüglich der Josephsgeschichte auf die Frage, welche von beiden Relationen recht habe: „Beide haben eine gleich unsichere Gewähr, die der Überlieferung . . . Wir stehen noch immer auf mythischem Boden.“

die nähere Erforschung von J E P D dartut, nicht Quellen im historischen Sinne des Wortes, sondern selbst wieder Produkte eines längeren literarischen Prozesses sind, die eine weitere Analyse notwendig machen, bis die „Quellen" bloßgelegt sind. Während Kittel J und E für Personen hält, Budde für Schulen, betrachtet sie Gunkel als Sammler[1]. Unter solchen Umständen kann aber auch, rein historisch besehen, auf die Bestätigung des Faktums durch zwei solcher Berichte kein so hoher Wert gelegt werden. Allein es können auch beide Rezensionen eine gleich unsichere Gewähr bieten. Auf keinen Fall kann diejenige Darstellung, welche als inspiriert zu gelten hat, d. i. die historische Darstellung der Genesis, auf geschichtliche Wahrheit mehr Anspruch machen. Welches aber dann noch die der Genesis zukommende eigentümliche Wahrheit sein soll, ist nicht mehr ersichtlich.

§ 11.

## II. Doppelberichte und die Gewißheit der heiligen Schriftsteller.

Zu dem nämlichen Resultat, welches die Prüfung der Doppelberichte an der Wahrheit der Heiligen Schrift ergibt, führt eine andere Untersuchung, welche zu ihrem Ausgangspunkt die Frage nimmt: Warum gibt der Verfasser der Genesis Doppelberichte?

Sch. antwortet: „Wenn der Verfasser eines Buches über ein Ereignis zwei Berichte vorfindet, dann nimmt er aus jedem das, was ihm gut scheint." Was scheint ihm aber gut? Über den geschichtlichen Ursprung der Namen Israel und Bethel schien es ihm gut, beide Überlieferungen vollständig aufzunehmen. Über die Erschaffung der Welt gab er den vorgefundenen Bericht ganz wieder, fügte aber seine persönlichen Gedanken hinzu. Im Sündflutbericht und in allen übrigen Erzählungen ist er eklektisch verfahren. Warum aber so? Es ist nur ein Zweifaches möglich: entweder wollte er die verschiedenen Berichte nicht vereinigen oder er konnte es nicht.

Die erstere Möglichkeit ist nicht wahrscheinlich. Sch. beruft sich mit Vetter[2] auf die Analogie des Buches Job, wo

---

[1] B. Luther (in E. Meyer 105 ff) tritt wenigstens für die Persönlichkeit von J[1] ein.

[2] Sch. 39f. Vetter: ThQ LXXXVII (1905) 116.

weder die Reden Jobs noch die seiner Freunde inspiriert sind; „inspiriert ist in dem Buche Job nur die Auffassung des Dichters, die letztere aber muß erst aus dem Zusammenhang des Ganzen erschlossen werden". Allein diese Berufung ist nicht beweiskräftig; denn es handelt sich in der Genesis um eine im eigentlichen Sinne historische Darstellung, deren Auffassung nicht erst hinter dem Text gesucht werden muß, während der didaktische Charakter des Buches Job in die Augen fällt. Die Natur der historischen Darstellung würde es zum mindesten notwendig machen, daß der Schriftsteller die Preisgabe seines Urteils irgendwie als beabsichtigt andeutet. Sch. hat es aber unterlassen, eine positive Spur dafür aufzuzeigen[1]. Die bloße Tatsache der Nebeneinanderstellung von Berichten als eine solche anzusehen, wäre in diesem Zusammenhang eine petitio principii[2].

[1] Vetter behauptet a. a. O., daß auch in den Büchern Samuels, z. B. bei dem Bericht über die Königswahl, die Sache so liege, daß der Verfasser in seinen Quellen mehrere Versionen gefunden und, ohne sich für eine derselben entscheiden zu wollen, sämtliche aufgenommen habe; darauf baut er den Schluß auf: „Da . . . wird der inspirierte Charakter des ganzen Buches durch die Frage, inwieweit der eine oder andere der Parallelberichte geschichtlich sei, gar nicht berührt." Vetter hat den Kommentar zu den Büchern Samuels von N. Schlögl (Wien 1904) im Auge, der die Quellenschriften für inspiriert hält. Vgl. dazu die Besprechung des neuen Kommentars von P. Dhorme (Les livres de Samuel, Paris 1910) durch N. Peters: ThG II (1910) 179 ff. Es ist hier nicht möglich, die Frage nach den Doppelberichten in den Samuelbüchern aufzurollen und die Schwierigkeiten der einzelnen zu prüfen. Daß sie aber nicht derart sind, um ein so kategorisches Urteil zu rechtfertigen, hat bereits F. Himpel 71 ff 237 ff gezeigt.

[2] So schließt S. Euringer, Das naturwissenschaftliche Hexaemeronproblem und die katholische Exegese in der Festgabe für A. Knöpfler, München 1907, 42; ebenso N. Peters, Glauben und Wissen 51; auch G. Huvelin, Questions d'Écriture sainte à propos d'un livre récent (= J. Brucker, L'Église et la critique biblique, Paris 1908 [BZ VI 297 f]): Études CXVII 57 [BZ VII 72 f]: „En maints endroits du Pentateuque, sans parler des Juges et des livres de Samuel, la trame du récit se fait intentionellement multiple: le rédacteur inspiré nous provoque à une comparaison de deux narrations parallèles; c'est entrer dans son dessein que de contrôler l'une par l'autre." Wohl veranlassen sie einen Vergleich. Auch Wellhausen findet Prolegomena 300 die parallele Übereinstimmung der Quellen „höchst auffallend"; er folgert daraus literarische Abhängigkeit, also nicht einfache Koordination. Diese könnte nur dann behauptet werden, wenn die Parallelen inhaltlich und formell gleichbedeutend wären. Der Beweis dafür müßte dann aber erst geführt werden. Die Behauptung von Doppelberichten setzt sonst voraus, was erst zu beweisen ist, daß dem biblischen Bericht zwei Quellen, die innerlich nichts miteinander zu tun haben, zu Grunde liegen.

Der einzig mögliche Erklärungsgrund für die Existenz von Doppelberichten wäre also darin zu suchen, daß der Schriftsteller sich nicht hinreichend klar werden konnte, welcher von zwei oder mehreren Berichten der wahre sei und daher zur Vorsicht alle divergierenden Angaben aufnahm oder unter ihnen eine Auswahl traf, ähnlich wie der Herausgeber einer Handschrift die Varianten sichtet und sammelt[1]. Es ist für die dogmatische Frage von geringem Belang, ob mit dieser Ansicht über die Arbeitsweise des Hagiographen nicht ein Anachronismus in die althebräische Geschichtschreibung getragen wird, hier genügt die Feststellung, daß der Schriftsteller in einer Frage, die zu seinem *besondern* Arbeitsgebiet gehört, im ungewissen ist. Ist die Unsicherheit des biblischen Erzählers mit dem Einfluß der Inspiration auf ihn vereinbar?

Zunächst besteht freilich ein Unterschied zwischen Offenbarung und Inspiration. Beides sind nicht identische Begriffe, aber sie sind auch nicht ganz unabhängig voneinander. In dem inspirierten Buch ist die Offenbarung teilweise niedergelegt. Der Begriff der Offenbarung ist dabei nicht auf die Wahrheiten einzuschränken, welche schlechthin übernatürlich sind und daher nur kraft eigener göttlicher Mitteilung den Menschen bekannt werden können. Vielmehr umfaßt Offenbarung hier das gesamte depositum fidei, worunter auch Wahrheiten und namentlich Tatsachen fallen, welche ihrer Natur nach der menschlichen Forschung zugänglich sind. Diese in einem begrenzten Rahmen geeignet darzustellen, ist die Aufgabe des inspirierten Schriftstellers. Das Objekt wird ihm also vom Heiligen Geist bestimmt, ohne daß er selbst eine persönliche Offenbarung zu erhalten braucht. Der Stoff kann schon vorliegen. Die Inspiration beeinflußt aber auch seine Arbeitsweise.

Schon wenn die Inspiration lediglich darin bestünde, daß Gott einen Rat oder Befehl zur Niederschrift erteilt, den Stoff

[1] Der Verfasser hätte also in diesem Falle die Funktionen des von Hupfeld 166 (vgl. auch Merx, Nachwort XC) postulierten Redaktors, „der beide Quellen vor sich hatte, beiden gleichen Glauben beimaß, und gerade deswegen, weil er beide als gleich richtig ansah, sich über die Bedeutung und Verschiedenheit derselben täuschen oder durch ähnliche Deutungen hinweghelfen konnte, wie man sich seit so vielen Jahren bis auf diesen Tag darüber getäuscht und hinweggeholfen hat“.

im allgemeinen bezeichnet und dessen Verarbeitung im allgemeinen leitet, könnte der Autor schwerlich in eine Lage kommen, wo er sich nicht entscheiden könnte. Die Unterstützung hätte eben den Zweck, dem Schriftsteller über die sachlichen Schwierigkeiten hinwegzuhelfen. Nicht als sein literarisches Werk, sondern als von Gott gestellte Aufgabe führt er die Darstellung der Offenbarungsgeschichte aus. Aber die Inspiration ist mehr als ein Antrieb und eine Hilfe. Den Inhalt ihrer Tätigkeit empfangen die inspirierten Schriftsteller auch von Gott. Ja gerade auf den Inhalt erstreckt sich eine besondere Absicht der Schriftinspiration. Aus der Fülle der Offenbarung soll eben einzelnes herausgegriffen und zur schriftlichen Darstellung gebracht werden. Dabei ist die Inspiration nicht etwa bloß nach dem üblichen Sprachgebrauch zu verstehen, wonach jemand als der Inspirator eines Buches gilt, der das Erscheinen und die Richtung desselben veranlaßt hat. Gott ist nicht nur der moralische und intellektuelle, sondern der eigentliche Urheber eines inspirierten Buches, und die Schriften sind deswegen heilig, „quod Spiritu Sancto inspirante conscripti Deum habent auctorem". Mit welcher Sicherheit vollbringen die Propheten den Gotteswillen[1]! Die Sicherheit der Hagiographen, welche, um ein Wort Bossuets[2] zu gebrauchen, niederschreiben „ce que le Saint Esprit leur met à la bouche", kann nicht geringer sein. „Nam supernaturali ipse virtute ita eos ad scribendum excitavit et movit, ita scribentibus adstitit, ut ea omnia eaque sola quae ipse iuberet, et recte mente conciperent et fideliter conscribere vellent et apte infallibili veritate exprimerent: secus, non ipse esset auctor sacrae Scripturae universae."[3] Ist es in der Genesis nun die Aufgabe des heiligen Schriftstellers, die Entfaltung der Offenbarung geschichtlich darzulegen, und steht er in der Ausführung dieses Werkes unter dem Einfluß einer solchen göttlichen Hilfe, so ist es unmöglich, daß er an einem Punkte, der gerade in seinen Plan gehört, keine Klarheit gewinnen kann und aus dieser Not dann Doppelberichte stehen zu lassen oder zu schaffen gezwungen wird.

---

[1] Über die prophetische Inspiration handelt F. Leitner: BSt I, 4 u. 5 (1896). Vgl. auch Egger 262f.

[2] Élévations, XVI. sem., 3. él.

[3] Providentissimus Deus 61.

§ 12.

## III. Doppelberichte und die Glaubwürdigkeit der Heiligen Schrift.

Das Verhältnis der Doppelberichte zur Inspiration läßt sich noch unter einem dritten Gesichtspunkt betrachten. Diesen bilden die Adressaten der Heiligen Schrift im weitesten Umfange: ihre Hörer und Leser. Ihnen tritt auch die Genesis mit göttlicher Autorität gegenüber und beansprucht daher göttliche Glaubwürdigkeit. Es erübrigt daher, zu untersuchen, welcher Art die Glaubwürdigkeit der Genesis wäre unter Voraussetzung der Doppelberichte.

Wenn dem Leser über ein und dasselbe Faktum zwei Berichte mitgeteilt werden, welche sich gegenseitig ausschließen, über deren Richtigkeit aber der Schriftsteller sich des Urteiles enthält, so geschieht es offenbar zu dem Zweck, ihn wählen zu lassen. Der Leser soll sich selbst ein Urteil bilden. Anderseits ist ihm aber doch nicht schrankenlose Freiheit gewährt. Die vorgelegten Berichte wollen als zuverlässig angesehen werden, das richtige Urteil zu vermitteln. Es ist dem Leser nicht gestattet, sie als unglaubwürdig abzulehnen. Das gilt auch für die Differenzpunkte, ja gerade für sie. Denn wenn der Schriftsteller seine Leser nur mit dem „Kern" des Ereignisses bekannt machen wollte, hätte es genügt, einer Rezension zu folgen. Dadurch aber, daß er nicht nur nach einer Überlieferung referiert, sondern daneben auch die andere stellt, gibt er hinreichend zu erkennen, daß er auch auf die fragliche Einzelheit Wert legt. Überhaupt bietet die Bibel nirgendwo einen Anhaltspunkt dafür, daß manche ihrer Angaben ein geringeres Maß von Glaubwürdigkeit als andere verlangen. Sie tritt überall mit demselben Glaubensanspruch auf.

Mit der Aufnahme von Doppelberichten will also die Heilige Schrift — das ist doch wohl die Meinung von Sch. — den Glaubensanspruch nicht aufgeben und durch die Annahme von Doppelberichten auch ihre Glaubwürdigkeit nicht preisgeben. Es kommt aber alles offenbar darauf an, was das für ein Glaube ist, der dann noch verlangt wird. Um das Wesen des Glaubens zu erkennen, welcher der Ansicht von der Existenz von Doppelberichten in der Heiligen Schrift — bewußt oder unbewußt — zu Grunde liegt, können

drei Fragen dienlich sein: nach dem Gegenstand, dem Beweggrund und der Beschaffenheit des gedachten Glaubens.

Der Gegenstand, auf den dieser Glaube sich zunächst bezieht, sind die einzelnen Berichte, nicht die Darstellung des geschichtlichen Vorganges in der Form, wie sie der Text der Genesis bietet. Der Schriftsteller will ja das Material vorlegen, aus dem der wahre Verlauf erschlossen werden kann. Auf eine eigene Entscheidung verzichtet er. Der Glaube soll jedoch dabei nicht stehen bleiben, die Berichte urteilslos hinzunehmen. Dem einzelnen erwächst vielmehr jetzt die Aufgabe, sich die Tatsächlichkeit selbst zurechtzulegen. Der Inhalt der Geschichte, das geschichtliche Faktum selbst ist der eigentliche und letzte Gegenstand des Glaubens.

Der Beweggrund ist notwendig auch verschieden, je nachdem sich der Glaube auf das nähere oder auf das entferntere Objekt bezieht. Bezieht er sich auf die Doppelberichte an und für sich, so können diese als natürliche historische Erkenntnisquellen betrachtet werden: das Glaubensmotiv ist dann die Einsicht in die natürliche Glaubwürdigkeit. Die Doppelberichte könnten, an und für sich betrachtet, auch als inspirierte Dokumente der Offenbarungsgeschichte gelten: das ist aber eine unbeweisbare Annahme, deren innere, dogmatische Unmöglichkeit sich schon aus den großen gegenseitigen Widersprüchen ergibt. Dennoch müssen sie, wenn sie einen theologischen Glauben begründen wollen, mit der Inspiration irgendwie zusammenhängen. Im günstigsten Falle könnte dieses Verhältnis so liegen, daß die Einzelberichte die Offenbarung irrtumslos überliefert haben. Diese Möglichkeit hat aber an und für sich schon einen geringen Wahrscheinlichkeitsgrad. Sodann erklärt sie nicht, warum denn der Schriftsteller zwei Rezensionen aufnahm, von denen jede die Offenbarung schon getreu enthielt, und Differenzen vorlegte, welche zum „Kern“ der Offenbarung nicht gehörten, diesen selbst aber diskreditieren konnten.

Von entscheidender Wichtigkeit ist aber nicht der Glaube an die einzelnen Doppelberichte, sondern an den tatsächlichen Verlauf des berichteten Ereignisses. Um diesen zu ermitteln, scheidet zunächst die Darstellung, welche der geschichtliche Vorgang im gegenwärtigen Text gefunden hat, aus. An die Stelle einer gläubigen Hinnahme tritt die kritische Auffassung. Der Glaube erfolgt also auf die Einsicht in die Gründe, welche

eben für diesen kritisch eruierten Verlauf sprechen. Das Motiv des Glaubens ist also natürlich, welches auch die Stellung zu den Einzelberichten sein mag.

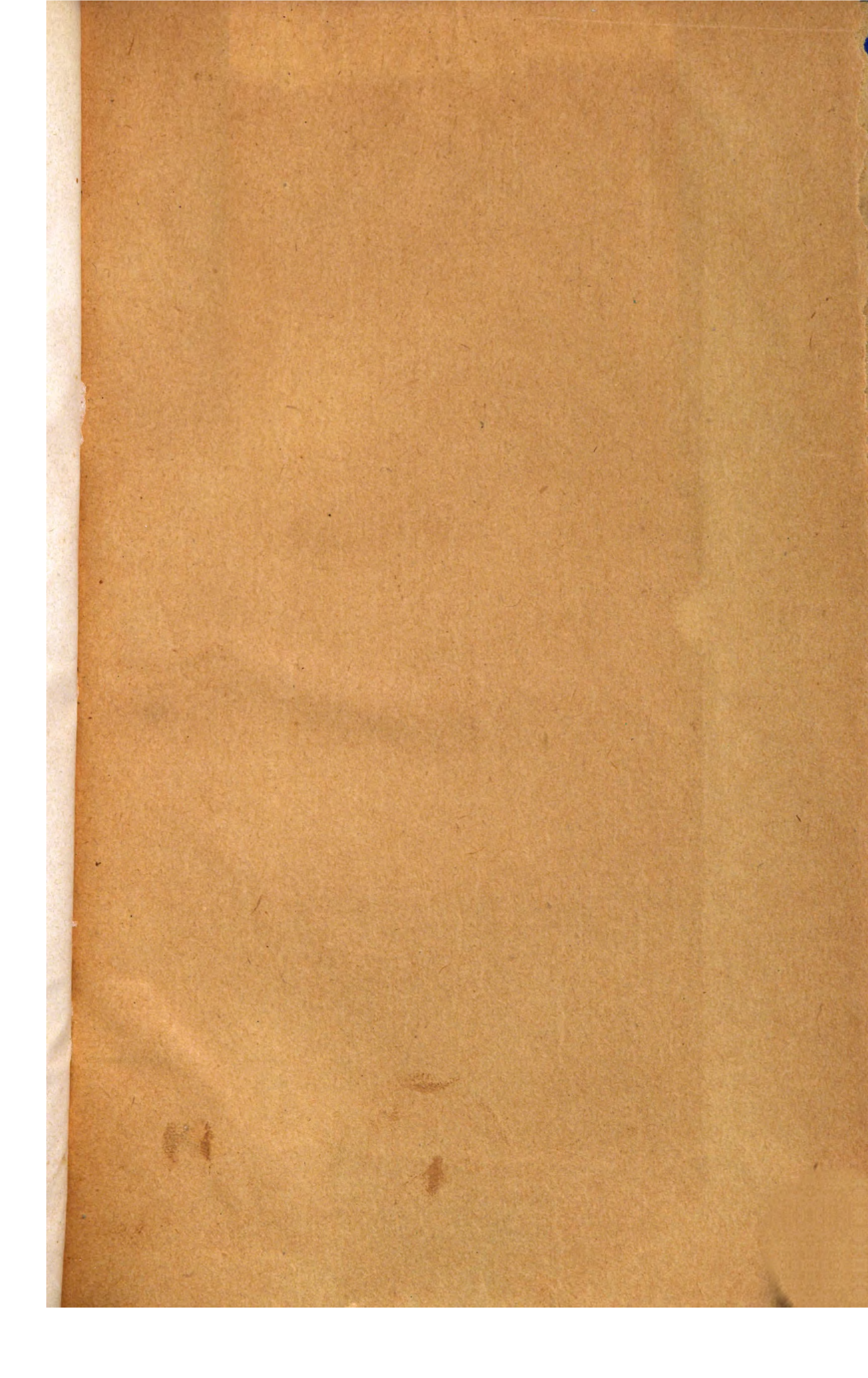
Was nun endlich die Beschaffenheit dieses Glaubens betrifft, so ist sie zum Teil durch Objekt und Motiv bereits bestimmt. Der Unsicherheit des Schriftstellers über das eigentliche Objekt des Glaubens entspricht ein bedingter Glaube beim Leser; die Gewißheit im Glauben bleibt stets zweifelhaft, sie kann größer oder geringer sein je nach der Überzeugungskraft der Gründe, welche für die Harmonie der Berichte vorgebracht werden können. In vielen Fällen aber wird von einer Gewißheit gar nicht mehr die Rede sein können. Es kann dann also Fälle geben, in denen die Glaubenspflicht — dem Grundsatze nach: wenigstens zeitweilig, d. h. bis zur Bildung des Urteils — aufgehoben ist. Der gedachte Glaube teilt also alle Mängel eines natürlichen Glaubens[1].

Mit dieser dreifachen Feststellung ist aber nunmehr gegeben, daß bei der Annahme von Doppelberichten die Glaubwürdigkeit des heiligen Textes wesentlich anders gefaßt werden müßte, als es im Vatikanum geschehen ist. Der Glaube, den die heiligen Schriften verlangen, gründet in der Wahrhaftigkeit Gottes: „Ab eo revelata vera esse credimus, non propter intrinsecam rerum veritatem naturali rationis lumine perspectam, sed propter auctoritatem ipsius Dei revelantis, qui nec falli nec fallere potest."

---

[1] Damit vergleiche man das Urteil der christlichen Überlieferung über die Gewißheit des Glaubens, z. B. Thom. Aqu., S. th. 2, 2, q. 110, a. 3 ad 1: „Ad primum ergo dicendum, quod nec in Evangelio, nec in aliqua Scriptura canonica fas est opinari aliquod falsum asseri, nec quod scriptores earum mendacium dixerint: quia periret fidei certitudo, quae auctoritati Sacrae Scripturae innititur." Zahlreiche Belege bietet Egger 332 ff.

# Lexikographisches Register.






The Ohio State University
3 2435 01660 2682
BS1235A78
001
UBER DOPPELBERICHTE IN DER GENESIS; EINE
THE OHIO STATE UNIVERSITY BOOK DEPOSITORY
D AISLE SECT SHLF SIDE POS ITEM C
8 03 27 01 8 12 001 4